في الفكر السياسي الغربي والمجتمع

دكتور محمد عبد المعز نصر
أستاذ فلسفة السياسة ـ جامعة الاسكندرية

مطبعة دار نشر الثقافة ، الاسكندرية

اهداءات ٢٠٠١

أ.د أحمد أبو زيد

أنثروبولوجي

في
الفكر السياسى العربى
والمجتمع

دكتور محمد عبد المعز نصر
أستاذ فلسفة السياسة ـ جامعة الاسكندرية

مطبعة دار نشر الثقافه ، الاسكندرية

تصـــــدير

نقدم فى هذا الكتاب دراسات فكرية فى السياسة والمجتمع ، خاصة العربى منهما ، استجلاء للمبادىء والقيم التى ساهم بها العرب فى بناء الدولة وسياستها . ومنهجنا ـ كعادتنا ـ يقوم على إلقاء الأضواء من نظرية الدولة وتطبيقها الحديث فى الغـرب ، على تراثنا فى التجـربة العربية ، لتستطيع المقـارنة والمزاوجة أن يخرجا لنـا من الدروس الأصيلة ما نرجو لأبنائنا أن يستلهموه فى مستقبلهـم ، وهم يسيرون فى طريقهـم إلى بناء المجتمع ـ ذلك المجتمع الذى أنشده لولدى لبنى ونصر . فنحن وأبناؤنا شركاء فى المـاضى والحاضر والمستقبل ، على نحو ما سجله أدموند بيرك فى القرن الثامن عشر وما أحسه توماس آرنولد فى انجلترا عام ١٨٤٨ ، حين كتب إلى كارليل بذلك .

وإننى لأنتهز هذه الفرصة لأشكر تلميذى محمود بسيونى مصطفى ، ومحمد أحمد بيومى ، اللذين أشرفا على طبع هذا الكتاب بمـا عرفا به من القدرة على العمل ، والإحساس بالمسئولية . كما أشكر الحاج يوسف طه محمد والعاملين بالمطبعة على مابذلوا من جهد مشكور .

والله ولى التوفيق .

سيدى بشر ، رمل الاسكندرية

محمد عبد المعز نصر

الفصل الأول

أسس المجتمع والدولة فى عهد الرسول

إن بعض الحركات الاسلامية المعاصرة قد أخذت تنظر إلى الوراء لتعرف كيف تسير إلى الأمام . وذلك بعد أن تبين للعالم كله أن النظر إلى الأمام فحسب لم يعد ذلك الحلم الوضاء الذى تمثل فيه مفكرو الثورة الفرنسية نعم المادى للبشر إلى بلوغ الفردوس على الأرض . فالعالم لا يسير فى تقدم مطرد نحو الكمال كما شاع بين المفكرين فى يوم من الأيام ، بل يتعرض الآن لخطر العودة إلى عصور التوحش والهمجية . ومن ثم يعكف بعض المفكرين المسلمين الآن على التنقيب فى تجربتهم التاريخية علهم يجدون فيها بذور الصلاح والوضوح لحياة مضطربة مبهمة . وفلسفتهم فى ذلك قائمة على أن الفرد منا أقدر على الإفادة من تجربته الخاصة منه على الإفادة من تجربة جاره . وكذلك الشعوب . فالشعب الاسلامى يستطيع أن يدرك من ضروب القوة فى المجتمع الاسلامى الأول ما قد لا يستطيع إدراكه فى حياة المجتمعات الأخرى قديمها وحديثها ..

ونحن نقتصر هنا على أن نعرض لثلاثة مبادىء سياسية تتجلى فى نشأة الدولة العربية أثناء عهد الرسول صلى الله عليه وسلم . وتطابق إلى حد بعيد على التتالى ثلاث فترات نرى تقسيم عهد الرسول إليها :

١ — العشر سنين الأولى من البعثة وهى فترة تكوين الجماعة الاسلامية فى مكة .

٢ — والثلاث سنين التى تعقبها وهى فترة تأسيس دولة المدينة .

٣ — ثم العشر سنين التى تتم بها بعثة الرسول وحياته وهى فترة تكوين الدولة العربية القومية .

وهذه المبادىء الثلاثة هى :

١ — مبدأ الوحدة الاجتماعية .

٢ — ومبدأ المسئولية السياسية والاجتماعية . ٣ — ومبدأ القوة .

— ١ —

أما مبدأ الوحدة الاجتماعية ، فيبدو قويا آخذا مع ظهور الدعوة الإسلامية ويسير فعله فى بطء بادىء الأمر ، ولكن يسير سيرا وثيقا أكيدا إذ أخذ المؤمنون بالدين الجديد فى مكة يقتربون بعضهم من بعض ويكونون جماعة مترابطة بأواصر الاسلام ترابطا تكاد تختفى حلقاته وتندمج ذراته فيصبح وحدة تامة ، إن تميز أفرادها فتميز أعضاء الجسم الواحد . وما أن تكونت الجماعة الاسلامية الأولى من أفراد يسهل أحصاؤهم عداً على الأصابع حتى وضعت نواة المجتمع الاسلامى ونواة الدولة الاسلامية فى آن واحد .

فرأينا أن المجتمع الجديد لا يعتمد فى بنيانه على الأعداد المتراصة من البشر بل على العقول المتشابهة فى التفكير والأرواح المتحدة فى الشعور ، وأنه لا يستمد حياته من النشاط الذى اعتاد مزاولته العرب قبل الاسلام ، بل يستمدها من ينبوع الدين الجديد الذى ينسج عقول أتباعه وأرواحهم من نسيج متماسك متجاوب ، ولقد قفز المجتمع الاسلامى قفزة مباشرة إلى الوجود لأنه اكتسب وحدة سريعة عن طريق الوحدة العقلية التى امتاز بها المسلمون والتى كانت الأساس المكين للمجتمع الاسلامى . ومن ثم تؤيد نشأة الجماعة الاسلامية وظروف تكوينها رأى المفكرين السياسيين الذين يعالجون شئون المجتمع معالجة سيكلوجية فيعرفون المجتمع بأنه ترابط عقلى بين الأفراد قبل أن يكون جوارا محليا أو تعاقدا اجتماعيا فحسب[1] .

---

(1) Aristotle : Politics (Book III) (١)

(2) Walter Bagehot : Physics and Politics

ولقد كان هذا الترابط العقلى بين أعضاء الجماعة الاسلامية الأولى ، العامل الأول الذى جعلهم قوة منشقة على المجتمع المكى يخشى خطرها على نظام مكة المستتب سياسياً واجتماعياً واقتصادياً ، فالدين الاسلامى لم يدع الناس جميعا إلى عبادة إله واحد وإلى تحطيم آلهة العرب من الأوثان مقتصرا بذلك على شئون الروح فحسب ، بل مست دعوته شئون الحياة ونظامها كذلك[1] . ولهذا رأى المشركون من أهل مكة أن ثورة الاسلام الروحية لابد من أن تترجم إلى ثورة اجتماعية . فهو دين يخالف معتقداتهم التى ورثوها عن آبائهم ويتحدى فى الوقت نفسه نظامهم الاجتماعية التى تستند إلى هذه المعتقدات . ولذا لم يسعهم إلا أن يحاربوه . ولو فعلوا غير ذلك لعجبنا منهم . إذ ليس آلم للنفس من تقبل فكرة جديدة كما يقول والتر باجت (Walter Bagehot)[2] ، والانسان جبل على مقاومة كل ما يهدد صالحه واضطهاد ما يخالفه . ولقد تأيدت مخاوف قريش على معتقداتها ومجتمعها . فالمجتمع الاسلامى الأول قد تكون من الأبناء والآباء والأخوة والأمهات والزوجات ، وتكون من الفقراء والاغنياء ، والضعفاء والأقوياء ، وتوحد بوحدة الايمان بالله ووحدة الاعتقاد بمبادىء الاسلام السامية.

وأول ما تقابل هذا المجتمع الموحد تقابله فى مشاهدة المحنة التى كانت ولا تزال مواقف الاختبار لمبلغ تماسك المجتمعات وسلامة تكوينها . فاضطهاد قريش لأتباع الدين الجديد ممن لا حول لهم فى دفع العدوان المتزايد يوما بعد يوم اضطر النبى إلى أن يشير عليهم باختيار حل سلبى ألا وهو الهجرة إلى الحبشة التماسا لحمى النجاشى[3] . وهذا أول حدث انفصالى من نوعه فى مكه .

(١) T. W. Arnold – The Preaching of Islam (Chapter II) London, Luzac and Campany, 1935.

(٢) Walter Bagehot : Physics and Politics P. 106. (in Works Vol. VIII edited by Mrs. Barrington)

(٣) السيرة النبوية لابن هشام (جـ ١ ذكر المهاجرة الاولى إلى أرض الحبشة)

فما كان من المسكين إلا أن أرسلوا فى أثرهم سفيرين — عبد الله بن أبى ربيعه وعمرو بن العاص وايل — يحملان الهدايا إلى النجاشى وبطارقته ليسلم المسلمين اليها ويردهم عن جواره وبلاده إلى موطنهم الأصلى حيث يلقون جزاءهم على مافعلوا . وهنالك أمام محكمة النجاشى نسمع فى وضوح رأى كل من الفريقين فى الآخر . وأبعد من ذلك فأننا نكشف الأسس التى قام عليها المجتمع الاسلامى ، ونتبين صورة مقارنة بين النظام الاجتماعى القديم والحديث فسفيرا قريش يقولان عن اللاجئين المسلمين :

« أيها الملك أنه قد ضوى الى بلدك منا غلمان سفهاء فارقوا دين قومهم ولم يدخلوا فى دينك وجاءوا بدين ابتدعوه لا نعرفه نحن ولا أنت وقد بعثنا اليك فيهم أشراف قومهم من آبائهم وأعمامهم وعشايرهم لتردهم إليهم فهم أعلى بهم عينا وأعلم بما عابوا عليهم وعاتبوهم فيه . »

أما عن اللاجئين المسلمين فقد ناب عنهم فى التحدث الى النجاشى « جعفر ابن أبى طالب » فقال له :

« أيها الملك كنا قوماً أهل جاهلية نعبد الأصنام ونأكل الميتة ونأتى الفواحش ونقطع الأرحام ونسيء الجوار ويأكل القوى منا الضعيف ، فكنا على ذلك حتى بعث الله الينا رسولا منا نعرف نسبه وصدقه وأمانته وعفافه فدعانا إلى الله لنوحده ونعبده ونخلع ما كنا نعبد نحن وآباؤنا من دونه من الحجارة والأوثان وأمرنا بصدق الحديث وأداء الأمانة وصلة الرحم وحسن الجوار والكف عن المحارم والدماء ونهانا عن الفواحش وقول الزور وأكل مال اليتيم وقذف المحصنات وأمرنا بالصلاة والزكاة والصيام . فصدقناه وآمنا به

واتبعناه على ما جاء به من الله فعبدنا الله وحده لانشرك به شيئاً وحرمنا ماحرم علينا وأحللنا ماأحل لنا فعدا علينا قومنا فعذبونا وفتونا عن ديننا ليردونا إلى عبادة الأوثان من عبادة الله وأن نستحل ما كنا نستحل من الخبائث فلما قهرونا وظلمونا وضيقوا علينا وحالوا بيننا وبين ديننا خرجنا إلى بلادك وأخترناك على من سواك ورغبنا فى جوارك ورجونا أن لانظلم عندك أيها الملك » .

ومن هذا الحوار الذى يروى على لسان المهاجرين يظهر جلياً أن المسلمين منذ البدء كانوا لايشعرون بتماسك جماعتهم فحسب ، بل يشعرون أيضاً أن هذا التماسك قائم على مبادىء روحية واجتماعية أرق من المبادىء التى يستند إليها المجتمع المكى . ويكفى أن نبرز من القول المنسوب إلى المهاجرين أشارتهم إلى أن فى المجتمع المكى كان « يأكل القوى الضعيف » حتى ندرك مدى اعتزاز المسلم بمجتمعه الذى أصبح ينتسب إليه ، ومدى استمساكه ببقائه مهما جلب عليه ذلك من صنوف الأهارب والتعذيب . بل كان الاضطهاد فى ذاته سبباً سلبياً أضيف إلى الأسباب الايجابية التى جعلته يفنى فناء تاماً فى النظام الاسلامى الروحى والاجتماعى .

— ٢ —

وإن كان مبدأ الوحدة الاجتماعية بين المسلمين هو المبدأ السياسى الأول الذى نلاحظه فى تكون الجماعة الاسلامية أثناء العشر سنين الأولى من البعثة ، فذلك لأنه يمهد إلى فعل المبدأ الثانى وهو مبدأ المسئولية السياسية والاجتماعية فلقد ظهر مبدأ المسئولية السياسية والاجتماعية ظهوراً ميز الدولة الاسلامية فى :

١ — فترة التحضير لقيامها عن طريق المفاوضة والتعاقد مع أهل يثرب

٢ — وفترة التنظيم بعد تأسيسها فعلا فى المدينة .

١ ــ أما فترة المفاوضة بين النبي و بين من لقيهم في مواسم الحج من الأوس والخزرج من أهل يثرب ، فقد انتهت كما نعلم ببيعتي العقبة الأولى والثانية . إذا اجتمعت كل الظروف المواتية التي تجعل من يثرب دولة المدينة الاسلامية الأولى . فأهلها من قبائل الأوس والخزرج كانوا في صراع دائم مستمر كان آخر أيامه يوم بعاث الذي قتل فيه غالب رؤسائهم ولم يبق إلا عبد الله بن أبي بن سلول من الخزرج وأبو عامر الراهب من الأوس . ولذلك كانت عائشة تقول « كان يوم بعاث يوماً قدمه الله لرسول الله صلى الله عليه وسلم »[1].
ولقد خلق هذا الصراع جوا لا يطاق من الخوف المستمر من الموت يذكرنا بجو الحياة البدائية المتوحشة الذي يصفه « توماس هبز » (Thomas Hobbes)[2].
ويفترض دفعه الأفراد إلى تولية حاكم من بينهم يتنازلون له مختارين عن سلطانهم وحريتهم في سبيل ضمان الأمن والحياة لهم . وإنا لنلاحظ في الظروف التاريخية لنشأة دولة المدينة تشابها بينها وبين ظروف نشأة الدولة الافتراضية عند « هبز » ، والتي تقوم في رأيه على العقد الاجتماعي . فما أن دعا سيدنا محمد من قابلهم من أهل يثرب إلى اعتناق الدين الجـــديد وإلى منعه من اعتداء قريش حتى وجدوا في هذه الدعوة فرصة نادرة لأن يكونوا الانصار للنبي الذي بشر اليهود في يثرب بمقدمه ، وليحصلوا على زعيم ديني وسياسي يعيد إلى بلدهم الهدوء والاطمئنان بعد أن عجزوا عن الاتفاق على الخضوع لزعيم من بينهم . وان كان هنالك من يرى أنهم كانوا عـلى وشك تعيين عبد الله بن أبي بن سلول إلا أن أستاذنا عبد الحميد العبادي يذهب إلى أنه لم « تكن هناك رغبة صادقة في تمليكه »[3] .

---

(١) محمد الخضري ــ نور اليقين في سيرة سيد المرسلين ص ٠ ١ طبعة رابعة ، ١٣٢٧هـ
(٢) Thomas Hobbes — Levisthan.
(٣) عبد الحميد العبادي ــ صور من التاريخ الاسلامي ــ العصر العربي ص ٤٤ الاسكندرية ١٩٤٨ .

ويهمنا فى هذا المقام أن نلفت النظر خاصة إلى بيعة العقبة الثانية ، فهى الميثاق الفعلى لقيام دولة المدينة . إذ فوق كونها معاهدة على الايمان بالله ورسوله، فهى معاهدة سياسية عسكرية ، تضمنت فى نصوصها مبدأ المسئولية المشتركة بين صاحب الرسالة الاسلامية وبين أنصاره من الخزرج والأوس . ولقد حرص الطرفان على تأكيد هذه المسئولية بين الحاكم والمحكوم . فشروط الدعوة والايمان فى هذه المعاهدة لم تقتصر على مجال الفكر والقول ، بل تعدته إلى مجال العمل والتنفيذ . فالنبى صلى الله عليه وسلم لم يطلب إلى المسلم من يثرب أن يؤمن بقلبه وأن يعلن إيمانه فحسب ، بل طلب إليه أن يمنعه بسيفه من إعتداء المعتدين منعه لذويه من النساء والبنين. كما أن مسلمى يثرب احتاطوا للامر بدورهم بأن طلبوا إلى الرسول ألا يهجرهم عند بلوغه النصر وأن يدافع عنهم ضد أعدائهم من اليهود وغير اليهود دفاعهم عنه ضد أعدائه . فقبل كل منهما ماطلب إليه الآخر . ويروى لنا « ابن اسحاق » تفاصيل هذه المعاهدة على لسان كعب وهو من وفد الانصار فيقول :

« قمنا تلك الليلة مع قومنا فى رحالنا حتى إذا مضى ثلث الليل خرجنا من رحالنا لميعاد رسول الله صلعم نتسلل تسلل القطا مستخفين حتى اجتمعنا فى الشعب عند العقبة ونحن ثلاثة وسبعون رجلا ومعنا امرأتان من نسائنا نسيبة بنت كعب أم عمارة احدى نساء بنى مازن بن النجار وأسماء بنت عمرو بن عدى بن نابى إحدى نساء بنى سلمه وهى أم منيع قال فاجتمعنا فى الشعب ننتظر رسول الله حتى جاءنا ومعه عمه العباس بن عبد المطلب وهو يومئذ على دين قومه إلا أنه

أحب أن يحضر أمر ابن أخيه ويتوثق له . فلما جلس كان أول من تكلم العباس بن عبد المطلب فقال يامعشر الخزرج ... أن محمداً منا حيث قد علمتم وقد منعناه من قومنا ممن هو على مثل رأينا فيه . . . وهو فى عز من قومه ومنعة فى بلده وأنه قد أبى إلا الانحياز إليكم واللحوق بكم فأن كنتم ترون أنكم وافون له فيما دعوتموه إليه ومانعوه ممن خالفه فأنتم وماتحملتم من بعد ذلك وأن كنتم ترون أنكم مسلموه وخاذلوه بعد الخروج به اليكم فمن الآن فدعوه فأنه فى عز ومنعة من قومه وبلده قال فقلنا له قد سمعنا ماقلت فتكلم يارسول الله فخذ لنفسك ولربك ماأحببت قال فتكلم رسول الله صلعم فتلا القرآن ودعا إلى الله ورغب فى الاسلام ثم قال أبايعكم على أن تمنعونى مما تمنعون منه نساءكم وأبناءكم قال فأخذ البراء بن معرور بيده ثم قال . . نعم والذى بعثك بالحق نبياً لنمنعك مما نمنع منه أزرنا فبايعنا يارسول الله فنحن والله أبناء الحروب وأهل الحلقة ورثناها كابرا عن كابر قال فاعترض القول والبراء يكلم رسول الله صلعم أبو الهيثم بن التيهان فقال يارسول الله أن بيننا وبين الرجال حبالا وأنا قاطعوها يعنى اليهود فهل عسيت أن نحن فعلنا ذلك ثم أظهرك الله أن ترجع إلى قومك وتدعنا . قال فتبسم رسول الله صلعم ثم قال بل الدم الدم والهدم الهدم أنتم منى وأنا منكم أحارب من حاربتم وأسالم من سالمتم (قال أبن هشام ويقال الهدم الهدم يعنى الحرمة يقول حرمتى حرمتكم ودمى دمكم) »[1] .

٢ — ولكن هذه المسئولية السياسية التى تعاقد عليها النبى والأنصار من أهل يثرب لاتمتد جذورها إلى مصدر العقد الاجتماعى فحسب، بل وجدت

(١) محمد حميد الله الحيدرآبادى ـ مجموعة الوثائق السياسية فى العهد النبوى والخلافة الرشيدة ص ١ القاهرة ـ لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤١

فى الواقع أرضا خصبة فى تعاليم الدين الاسلامى ذاته وفى منهج تنفيذها على يدى سيدنا محمد . إذ لم يهاجر سيدنا محمد وأتباعه إلى يثرب حتى أعلن بكتابه الدستورى المشهور الذى نشره بين المهاجرين والأنصار واليهود قيام الامة الاسلامية وتفردها بين كافة الامم . فهو يقول :

« هذا كتاب من محمد النبى بين المؤمنين والمسلمين من قريش (وأهل) يثرب ومن تبعهم فلحق بهم وجاهد معهم ، أنهم أمة واحدة من دون الناس »[1] .

وفى اللحظة التى أعلن فيها قيام الامة الاسلامية ، أعلن أيضا أشتمالها فى دولة المدينة الاسلامية التى تنظم شئونها الداخلية والخارجية وتصون وجودها . ولقد فصل هذا الكتاب الدستورى مبادىء الحكم فى الدولة الجديدة . وأهم مايلفت أنظارنا نحن الذين نعيش فى عهود الاشتراكية وشيوع الخدمة الاجتماعية ، أن دولة المدينة لم تكن دولة بوليسية تحفظ لمن عنده ماعنده من حياة ومال فحسب ، بل قررت فى وضوح تام مبادىء المسئولية السياسية والاجتماعية .

ولقد اتخذ الضمان الاجتماعى شكلين يسيران جنبا إلى جنب ويكمل بعضهما بعضا . فهناك ضمان قبلى داخل كل قبيلة أو طائفة فالمهاجرون من قريش ، وقبائل الأوس والخزرج ، مسئول كل منها عن أفرادها فى سرائها وضرائها « فهم على ربعتهم يتعاقلون بينهم وهم يفدون عانيهم بالمعروف والقسط بين المؤمنين » والنظام الاسلامى فى هذا يقرر تقليداً عربيا سابقا وذلك لأن كل قبيلة كانت بحكم عصبيتها مسئولة عن سلوك أفرادها فى الخير والشر ، فى النصر والقهر ، فى الفدية والثأر .

أما الجديد فى مبدأ المسئولية السياسية والاجتماعية ، الذى أضافه الاسلام إلى نظم العرب ، فهو التسامى عن اتخاذ مبدأ العصبية القبلية مقرراً وحده

(١) السيرة النبوية لابن هشام (أمر العقبة الثانية ج ٢ ص ٨٤)

لعلاقات العرب ، واستغراقه فى مبدأ أوسع وأعم وهو مبدأ الاخوة فى الدين فأعضاء الأمة الاسلامية الجديدة لم يعودوا قبائل متفرقة كما كانوا من قبل ، بل أصبحوا مواطنين فى الدولة الاسلامية ، لا يتقرر حق مواطنتهم بالميلاد أو الشرف أو الدم بل يتقرر بالاشتراك فى الايمان والجهاد فى سبيله . ومن ثم كانت الدولة الاسلامية مسئولة عن مواطنيها كافة . فيقرر النبى :

« إن المؤمنين لا يتركون مفرحا بينهم أن يعطوه بالمعروف فى فداء أو عقل » .

« وأن المؤمنين المتقين (أيديهم) على (كل) من بغى منهم أو ابتغى دسيعة ظلم أو إثما أو عدوانا أو فساداً بين المؤمنين وأن أيديهم عليه جميعا ولو كان ولد أحدهم » .

« وأن سلم المؤمنين واحدة لا يسالم مؤمن دون مؤمن فى قتال فى سبيل الله إلا على سواء وعدل بينهم » .

« وأن المؤمنين يبىء بعضهم عن بعض بما نال دماءهم فى سبيل الله » .

ويقرر النبى فى كتابه الدستورى ، غير ذلك من القرارات التى تنبعث جميعا عن فكرة واحدة . فكرة الأخوة والمساواة الفعلية بين المسلمين . والنبى لاينشر هذه القرارات على الناس ويتركها لاختيارهم يتبعونها أو يهجرونها كما يشاءون ، بل يعلن أن الأمر فى تنفيذها قد آل اليه وحده ، فهو صاحب السيادة الأوحد الذى يقضى باسم الله فيما يشتجر من خلاف بين المؤمنين . ولذا نرى أن المسئولية السياسية والاجتماعية بين المواطنين فى دولة المدينة قد ضمنتها سيادة الدولة وسلطانها ، القائم على أحكام الدين والذين يشمل برعايته كل من يستظل به حتى من غير المسلمين طالما يرعون نواميسه .

— ٣ —

أما المبدأ الثالث وهو مبدأ القوة فيظهر فى المرحلة الثالثة وهى مرحلة جديرة بالاهتمام لأن أسلوب الجماعة الاسلامية قد اتخذ طابع القوة المادية إلى جانب القوة الروحية . ففى العهد المكى من الدعوة لم يكن فى وسع سيدنا محمد إلا أن يلجأ لوسائل سلمية أمام اضطهاد قريش ، فيقبل الهجرة لاتباعه إلى الحبشة ، ويقبل الحصار الاقتصادى والاجتماعى مع بنى هاشم وبنى المطلب الذى فرضته قريش فى صحيفتها المعروفة . أما وقد أسس دولة المدينة وأصبح المجتمع الاسلامى الجديد قوة تستطيع أن تقف على قدميها فى وجه العدو ، فلا حاجة إذن إلى مقابلة الأذى بالحلم ومقابلة عدم التسامح بالرضا . فالعنف والقوة ترد بالقوة . وتقرر هذا الاتجاه الجديد بوحى من عند الله فى كتابه المقدس . إذا أمر الله نبيه بالقتال دفاعاً لا اعتداء ،

وأن قتال المشركين والدفاع عن دولة المسلمين الجديدة بالسيف قد عرف بين المسلمين بالغزو وعرفت المواقع المشهورة بين المسلمين والمشركين بالغزوات ، وكلنا يعرف غزوات بدر وأحد والأحزاب (الخندق) والحديبية وفتح مكة وحنين والطائف وغيرها . فالغزو إذن أصبح سلاحاً من أسلحة بناء الدولة العربية الاسلامية والمحافظة عليها ، ولقد كان أسلوبا حاسماً فى بناء الدولة الاسلامية . ويلاحظ المطلع على تاريخ هذه الغزوات أنها كانت سجالا عنيفاً بين الطرفين ملئت صفحته بالدموع والدماء . وملئت بآلام انسانية أبعد من هذه الآلام وذلك لأن العقيدة الجديدة كثيراً ما فرقت بين الأب وابنه والأخ وأخيه والأم وابنها . فالمهاجرون إلى يثرب لم يكونوا سوى قطع من قلوب قريش ودمائها ، ورغم كل هذه المحن التى ابتلى بها الفريقان لم يكونا ليستقرا على شىء سوى ابتغاء النصر الأخير إذ ليس بينهما من وسط الطريق يلتقيان فيه . فليس بين التوحيد والشرك وسط ، وليس بين دولة الاسلام

ودولة قريش من التقاء سوى الفناء أو التسليم . وكانت النتيجة أن سلمت دولة قريش وأن دخلت فى دولة الاسلام العامة تحت لواء الدولة العربية الجديدة . وما كان تسليمها الا نتيجة الهزيمة فى الميدان ، ولقد تبعتها القبائل العربية المشهورة مثل ثقيف وهوازن بعد أن غلبت على أمرها أمام قوة سيدنا محمد التى ما كانت لتقهر قهراً جزئياً الا لتنتصر انتصاراً عاماً فسيف الاسلام كان الفيصل النهائى فى قيام الدولة العربية القومية .

مامعنى هذا فى نشأة الدولة العربية ؟ أن صلة الغزو بقيام الدولة العربية يذكرنا فى هذه المرحلة من مراحل تكوينها بما ذهب اليه دعاة مذهب القوة فى نشأة الدولة خاصة « جبلو فتس » (Gumplowicz) وتلميذه « أو بنهيمر » (Oppenheimer) من « أن الدولة أثناء المراحل الأولى من تكوينها هى نظام اجتماعى فرضته جماعة منتصرة من الناس على جماعة منهزمة مدفـــــوعة بالغرض الوحيد وهو تنظيم سلطان الجماعة المنتصرة على الجماعة المنهزمــة » . ولكن يهمنا أن نسأل فى هذا المقام عن ماهية هذه القوة التى استخدمهـا المسلمون فى تأسيس دولتهم . أهى قوة مادية وحسب؟ أهى قوة السيف وحدة؟ أم كان السيف أداة فى يدقوة أعظم منه،هى القوة المعنوية للجماعة الاسلامية الناشئة ؟ أن مثل هذا السؤال يبين لنا أن القوة المادية ما هى الا تعبير لقوة معنوية متفجرة فالسيف الذى استعمله المسلمون لم يكن من طراز غير الطراز الذى استعمله المشركون. وسيف المسلمين لم يكن كشفاً جديداً مثل القنبلة الذرية فى أيامنا يستخدمها قوم ليبيدوا بها قوماً آخرين فى طرفة عين ، بل كان الأداة التقليديه للحروب العربية . وإنما الكشف الجديد فيما دار من غزوات بين المسلمين والمشركين هو الدين الاسلامى فى بدئه وما أثار من إيمان قوى بين المؤمنين ومن اضطهاد لايقل قوة من ذلك الأيمان . ولقد كانت الغلبة

آخر الأمر للايمان على الانكار والكفر . ولقد كان السيف فى يد المؤمن فعل منه فى يد الكافر . لماذا ؟

أن ذلك يرجع إلى أن الدين الاسلامى كان ثورة روحية واجتماعية ، ولقد هزت هذه الثورة نفوس المسلمين هزاً عنيفاً ، وفى هذه الهزة النفسية خلصوا من كثير من النظم والتقاليد التى كانت تملأ نفوس غيرهم من العرب بالضباب ، وتثقل أرواحهم بأعباء ثقال . فانطلقت نفوس المسلمين من عقالها وأصبحت حرة تفيض بالحيوية فى عالم المثل الدينية والاجتماعية الجديدة . وإذ تخلص المسلمون من عادات العرب وخرافاتها ومن التقاليد الثقيلة الموروثة تخلصوا فى الوقت نفسه من الخوف من الموت. وكان هذا مصدر قوتهم وتفوقهم على أعدائهم . فالمسلمون كأفراد كانوا يرون أن العيش فى ظل الاسلام عزة فى الدنيا ونعيم فى الآخرة ، ولقد جاء الاسلام بنظام يضمن للمسلم اتصال الدنيا بالاخرة ، ويضمن له الحياة المقيمة ، فاستشهاد المسلم فى الجهاد ليس فناء بل بقاء سرمدياً . ويبدو ذلك حين نلاحظ ما كان الفريقان المتحاربان يستعملانه من شعار فى الغزوات وما كانا يتخذانه من دوافع لحفز الهمم على القتال ، فالمسلمون حرصوا على أن يلجئوا إلى الله فى التماسهم النصر ، أما المشركون فقد التجئوا إلى دوافع محسوسة من دوافع الحماسة العربية التقليدية . فيقول ابن اسحق عن مناشدة الرسول ربه النصر فى يوم بدر :

« ثم عدل رسول الله صلى الله عليه وسلم الصفوف ، ورجع إلى العريش فدخله ، ومعه أبو بكر الصديق ، ليس معه فيه غيره ، ورسول الله صلى الله عليه وسلم يناشد ربه ما وعده من النصر ، ويقول فيما يقول : اللهم أن تهلك هذه العصابة اليوم لاتعبد وأبو بكر يقول يا نبى الله : بعض مناشدتك ربك ، فان الله منجز لك ماوعدك . وقد خفق رسول الله صلى الله عليه وسلم خفقة

وهو فى العريش ، ثم انتبه فقال : أبشر يا أبا بكر ، أتاك نصر الله . هـذا جبريل آخذ بعنان فرس يقوده ، على ثناياه النقع » [١] .

وقال ابن اسحق أيضاً :

« ثم خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى الناس فحرضهم وقال : والذى نفس محمد بيده ، لايقاتلهم اليوم رجل فيقتل صابراً محتسباً، مقبلا غير مدبر ، الا أدخله الله الجنة . فقال عمير بن الحمام ، أخو بنى سلمه ، وفى يده تمرات يأكلهن : بخ بخ ، أفما بينى وبين أن أدخل الجنة الا أن يقتلنى هؤلاء ، ثم قذف التمرات من يده وأخذ سيفـه ، فقاتل القوم حتى قتل » [٢] .

ويمكننا أن نلمس الفرق بين هذا الدافع الدينى الجديد فى ميدان الحرب وبين غيره من الدوافع الحماسية التى نراها بين الفريق الآخر حين نسمع فى « أحد » هندا بنت عتبة وهى تحرض أهل مكة على القتال، إذ يقول ابن اسحق :

« فلما التقى الناس ، ودنا بعضهم من بعض ، قامت هند بنت عتبة فى النسوة اللاتى معها ،وأخذن الدفوف يضربن بها خلف الرجال ويحرضنهم ، فقالت هند فيما تقول .

ويها بنى عبد الدار ويها حماة الأدبار

ضربا بكل بتـار

وتقول :

أن تقبلـوا نعانق ونفرش النمـارق

---

(١) السيرة النبوية لابن هشام (ج ٢ ص ٢٧٩) .

(٢) السيرة (ج ٢ ص ٢٧٩) .

أو تدبروا تفارق   فراق غير وامق[١]

وترى الفرق أيضا حين نشهد فى غزوة « حنين » أن مالك بن عوف النضرى قد ساق مع الناس « أموالهم وأبناءهم ونساءهم » ليجعل « خلف كل رجل منهم أهله وماله ليقاتل عنهم »[٢].

وهكذا نرى أن الاسلام قد أضاف إلى الفتوة العربية فى ذلك الوقت عاملا روحيا الهبها وجعلها تؤتى أروع ما تستطيع النفس البشرية فى عالم الشجاعة والتضحية بالنفس . وبذا يصدق ما ذهب إليه « كارليل Carlyle » من أن الجيوش التى تخشى الله هى خير الجيوش ، وما لاحظه « والتر باجت » « من أن الناس كانوا يضحكون من كرومويل حين كان يقول لجيوشه ثقوا بالله واحفظوا البارود جافا : على حين أن الثقة بالله كانت تعادل البارود فى قوتها أن لم تفقه. وذلك لأن التركيز العظيم للشعور المتزن يجعل الناس يجرؤون على اقتحام أى شىء وفعل أى شىء[٣] » .

ولكن لم يقف أثر الدين الاسلامى فى الجماعة الاسلامية وفى مواطنى الدولة الجديدة عند تزويدهم بالقوة المستمدة من عاملى الخوف من الله وعدم الخوف من الموت ، بل فى الواقع امتد إلى أبعد من ذلك . فقد خلق لنا مجتمعا موحداً متماسكا جاءت وحدته وتماسكه نتيجة لاجتماع المسلمين على معتقدات واحدة ومبادىء واحدة وسلوك واحد مما ربط كما ذكرنا بين أذهانهم ونسجها جميعا نسجا موحدا متماسكا جعلهم يفكرون ويسلكون ويعملون فى حياة السلم والحرب كما يفكر الرجل الواحد ويسلك ويعمل . وفوق ذلك فان هذا التوحيد والتماسك بين أفراد المجتمع الاسلامى قد قام — كما ذكرنا أيضا — على مبادىء

---

(١) السيرة (جـ ٣ ص ٧٢) .

(٢) السيرة (جـ ٤ ص ٨١)

(٣) jeWalr Bagehot - Physics and Politics P. 50

أخلاقية واجتماعية راقية نبيلة . ومن ثم بلغ أوج القوة المادية والمعنوية بالنسبة لمجتمعات العرب المحيطة التي أعوزها هذا التوحد وهذا التماسك كما أعوزتها المبادىء العالية التي أن استند إليها مجتمع وعمل بها استطاع أن يتغلب على المجتمعات المفككة الضعيفة . وفي هذا نرى تطبيق نظرية « والتر باجت » التي ساقها في كتابه «الطبيعة والسياسة » إذ ذهب إلى أنه في التنازع على البقاء بين الناس تغلب الجماعة الفرد ، وتغلب الجماعة المتسقة الجماعة المفككة ؛ وفي تنازع الجماعات المتسقة تغلب الجماعة الآخذة بمبادىء أرقى وأنبل . وفي هذا الصراع بين الجماعات خاصة في العصور الأولى من تاريخ البشر نشأت الأمم وقامت الدول بما فرضه الغالب على المغلوب من اتباع لنظمه وخضوع لسلطانه.

ولكن من الجدير أن نؤكد بعد الحديث عن المبادىء الثلاثة السياسية التي لاحظنا فعلها في نشوء الدولة العربية القومية أنه ما كان في وسع هذه المبادىء أن تعمل في الفراغ . وإنما اكتسبت حيويتها ونفوذها لا من الناحية النظرية العامة بل من ناحية العامل الشخصي الذي جعلها تعيش بين العرب في حياتهم الخاصة والعامة . ولقد تمثل هذا العامل الشخصي في محمد عليه الصلاة والسلام. ففي تفكيره وفي سلوكه ، وفي قراراته وفي عمله ، كان المثل الحي لما انطوت عليه رسالته السماوية من تنظيم اجتماعي .

فمنذ البدء نشاهد رجلا مصمما على إنشاء مجتمع جديد ، وبصيرا بمعالمه ومنهاج بنيانه ، ومدركا الحقيقة العظيمة أن المجتمع الجديد لن يقوم إلا على حساب المجتمع القديم . ويبدو هذا الصراع بين نظام يسعى إلى الميلاد ونظام يبتغي وأد الوليد المتطلع إلى الحياة ، من قلق السادة في قريش على وحدة مجتمعهم وتوكيدهم الشكوى بأن محمدا لا يحط من قدر آلهتهم وعقولهم فحسب بل يفرق جماعتهم . ولقد أبانوا له ذلك في حديث عام معه رجاء عدوله عن

دعوته ، متخذين الاقناع وسيلتهم إلى ذلك بدل التهديد والوعيد والحديث الآتى كما يورده ابن هشام يشتمل على الاتهام :

« فقالوا له يا محمد إنا قد بعثنا إليك لنكلمك وإنا والله ما نعلم رجلا من العرب أدخل على قومه ما أدخلت على قومك لقد شتمت الآباء وعبت الدين وشتمت الآلهة وسفهت الأحلام وفرقت الجماعة فما بقى أمر قبيح إلا قد جئته فيما بيننا وبينك . أو كما قالوا فان كنت إنما جئت بهذا الحديث تطلب به مالا جمعنا لك من أموالنا حتى تكون أكثرنا مالا وإن كنت إنما تطلب به الشرف فينا فنحن نسودك علينا وإن كان هذا الذى يأتيك رئيا تراه قد غلب عليك وكانوا يسمون التابع من الجن رئيا فربما كان ذلك بذلنا أموالنا فى طلب الطب لك حتى نبرئك منه أو نعذر فيك . فقال لهم رسول الله صلعم : ما بى ما تقولون ماجئت بما جئتكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم ولكن الله بعثنى إليكم رسولا وأنزل على كتابا وأمرنى أن أكون لكم بشيرا ونذيرا فبلغتكم رسالات ربى ونصحت لكم فأن تقبلوا منى ما جئتكم به فهو حظكم فى الدنيا والآخرة وأن تردوه على أصبر لأمر الله حتى يحكم الله بينى وبينكم أو كما قال صلعم »[1] .

وفى الواقع أن البون كان شاسعا بين وجهتى نظر الطرفين وما كان لاقناع أو ارهاب أن يفضى بهما إلى التقاء إختيارى . وما كان ليهم محمداً أن تتفرق جماعة مكة إذا هى أصرت على مواصلة نطاقها القديم والتمسك بأسسه الوثنية لأن محمداً كان يدرك أنه بالدين الاسلامى سيستطيع توحيد هذا التفرق وخلق

---

(١) السيرة لابن هشام (جـ ١ ما دار بين رسول الله صلعم وبين رؤساء قريش)

جماعه جديدة متماسكة على أسس جديدة ، أقدر على مغالبة الحياة من الأولى ، وأقدر على أن تهيء لمكة سلطانا واسعا يوطد مركزها بين قبائل العرب وغير العرب ويحميها من أخطار الغزو التي كانت تتهددها قبل الاسلام من القبائل المنافسة ومن الحملات الخارجية مثل حملة الفيل المشهورة . فهو من البدء كان شاعرا بأن الدين الذى أوحى إليه لن يكون دين دولة أو دينا فى دولة وإنما سيكون فى ذاته دولة . ولهذا حين عاد أشراف مكة إلى محاولة اقناعه ابترك دعوته ، وجاءوا إلى أبى طالب يستعينون به على ذلك عبر محمد عن هذا لمطمح العظيم . وهو فى هذا التعبير يناقض ما رآه بعض المحدثين من المفكرين [1] بأن محمداً كان صاحب رسالة ولم يكن صاحب دولة . فابن هشام يقول :

« فبعث إليه أبو طالب فجاءه فقال يا ابن أخى هؤلاء أشراف قومك قد اجتمعوا ليعطوك وليأخذوا منك قال فقال رسول الله صلعم : نعم كلمة واحدة تعطونيها تملكون بها العرب وتدين لكم بها العجم قال فقال أبو جهل نعم وأبيك وعشر كلمات قال تقولون لا إله إلا الله وتخلعون ما تعبدون من دونه قال فصفقوا بأيديهم ثم قالوا أتريد يا محمد أن تجعل الآلهة إلها واحداً أن أمركم لعجب قال ثم قال بعضهم لبعض أنه والله ما هذا الرجل بمعطيكم شيئا مما تريدون فانطلقوا وأمضوا على دين آبائكم حتى يحكم الله بينكم وبينه [2] » .

ولكن القوم ما كانوا ليعبثوا بما يعدهم محمد من ملك العرب والعجم ،

(١) على عبد الرازق — الاسلام وأصول الحكم (الكتاب الثانى — الباب الثالث) القاهرة سنة ١٩٢٥ (الطبعة الثانية)

(٢) السيرة لابن هشام (ج ٢ ص ٥٥ — ٥٩)

فهم أحرص على صيانة سلطانهم الراهن المستتب من أن يجروا وراء تأسيس دولة خيالية . وهم قوم واقعيون يعرفون ما كانوا يجنون من حكمهم لمكة، والهيمنة على جميع أنواع النشاط المتصلة بعبادة الأوثان، وولاية مناصب الدولة ووظائفها مثل السدانة والسقاية والرفادة والعقاب والندوة والقيادة والمشورة والاشناق والأعنة والسفارة والأيسار والحكومة والأموال المحجرة والعمارة [١] فما كانوا ليتركوا غنما محققا يستمتعون به إلى غنم موعود لا يتحقق إلا بهجرانهم ماضيهم وحاضرهم وصالحهم المحسوس . وعلى قدر ما للواقعية من أثر محمود فى توجيه النظم وحياة الأفراد والمجتمعات. إلا أنها كثيرا ما تعمى أصحابها عن ادراك ما فى آراء من يسمون ازدراء بالخياليين من خصوبة وما تنطوى عليه من امكانيات الخلق والابداع : فما كان منهم إلا أن اتبعوا الاقناع بالتهديد والوعيد وهم فى ذلك مخلصون لمنطق عقيدتهم وصالحهم الخاص . إلا أن المبشر بالدين الجديد والدولة الجديدة لم يكن أقل منهم اخلاصا لعقيدته. فهو أول المؤمنين برسالته وهو المؤمنين بتنفيذها فلا جدوى من إيمان لا يصحبه تنفيذ ، أو كما قد كان يقول سقراط ، من معرفة لا ترافقها إرادة وفعل ، فالمعرفة الصادقة فى ذاتها إرادة العمل. وتبين شخصية الرسول وما قدر لها من أثر فى تنفيذ الرسالة الاسلامية من رده على عمه أبى طالب حين عظم عليه « فراق قومه وعداوتهم ولم يطب نفسا باسلام رسول الله صلعم ولا خزلانه» إذ قال قوله المشهور « يا عم والله لو وضعوا الشمس فى يمينى والقمر فى يسارى على أن أترك هذا الأمر حتى يظهره الله أو أهلك فيه ما تركته[٢] » .

---

(١) جورجى زيدان : تاريخ التمدن الاسلامى (ج ١ ص ٢٢ ـ ٢٤) القاهرة ، مطبعة الهلال ، ١٩٠٢

(١) السيرة (لابن هشام) ج ١

لقد كان محمد إذن أول المؤمنين بالله ، وكان محمد أول المؤمنين ببسط سلطان الله على الأرض . ولكن كيف يبسط ذلك السلطان وكيف ينفذ رسالته ؟ أن ذلك العمل الهائل لن يتم إلا إذا كان محمد نفسه المثل الحى لرسالته والقدوة المثلى لقومه . ولم يكن ذلك أمراً عسيرا على محمد إذ نشأ نشأة أهلته لحمل هذه الأمانة العظمى التى ائتمنه عليها ربه . فشخصيته التى تمت جوانبها واكتملت ذاتياتها عند نزول الوحى تجاوبت تجاوبا فعالا والمهمة الجديدة . ولهذا لم تكن لدى محمد حاجة إلى أن يغير أسلوب سلوكه بعد الرسالة ، فأعماله فى نشر الدين وبناء الدولة ليست سوى إمتداد لمنهجه فى حياته الخاصة قبل ذلك . فعبقرية محمد تتجلى فى جمعه المنسجم بين صفات السيد وصفات العامل . إذ جاء من أسرة لها السيادة فورث عنها النبل والشرف ولكنه جاء من فرع لم تجتمع له السيادة الاقتصادية إلى جانب السيادة فى الحكم فكان عليه منذ الطفولة أن يعمل ليكسب قوته وأن يكتشف أثناء جهاده فى سبيل العيش أن السيادة الحقيقية لا تقوم إلا على العمل ، وأن العمل وحده هو أساس السيادة فى الدولة الجديدة . فراعى الغنم فى الطفولة والعامل فى تجارة خديجة بين مكة والشام فى مقتبل العمر وجد أمراً طبيعيا أن يواصل أسلوبه بعد البعثة فيكون بناء فى مسجد المدينة وأن يكون جنديا فى غزوات الاسلام . فابن هشام يصف لنا وصول النبى إلى المدينة وأخذه فى بناء مسجده ومساكنه فيقول :

« قال : فأمر به رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يبنى مسجدا ، ونزل رسول الله صلى الله عليه وسلم على أبى أيوب حتى بنى مسجده ومساكنه ، فعمل فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ليرغب المسلمين

فى العمل فيه . فعمل فيه المهاجرون والأنصار . ودأبوا فيه ، فقال قائل من المسلمين :

لئن قعدنا والنبى يعمل لذاك منا العمل المضلل (١)

وأن هذا النبى الذى قاد المسلمين إلى الاشتراك فى بناء المسجد بوحى من عمله ، قادهم كذلك فى ساحات القتال ، وكانت قيادته لهم فى أوقات الهزيمة لا تقل روعة عن قيادته لهم فى أوقات النصر . إذا كان أدرى قومه بتقلب الأيام وأعمقهم إدراكا لما تتطلبه المحن من احتمال لا يقل فى قيمته عما يبديه المرء من شجاعة فى اقتحام الأخطار . ولذا كان للمسلمين بعد « أحد » خير العاملين على تقوية روحهم المعنوية وصيانتها من الوهن والضعف بسبب الهزيمة التى لحقتهم فى ميدان القتال وما أحدثت من بلاء وجراح واستشهاد . كما كان عند فرار المسلمين فى غزوة « حنين » حين التقوا بهوازن المنقذ الذى حول الهزيمة إلى نصر بثباته فى المحنة وقدرته على القيادة فى أحرج الأزمات وأدعاها إلى الفزع والهلع . ونحن نرى فى الوصف الآتى الذى يسوقه ابن اسحق عن موقف النبى وهو يشاهد فرار المسلمين ويدعوهم إلى معاودة النزال صورة ناطقة لفن القيادة فى الجو العاصف حين يمتحن القائد أقسى امتحان :

« قال ابن اسحاق : وحدثنى الزهرى ، عن كثير ابن العباس عن أبيه العباس بن عبد المطلب ، قال :

أنى لمع رسول الله صلى الله عليه وسلم آخذ بحكمة بغلته البيضاء قد شجرتها بها ، قال : وكنت امرأ جسيما شديد الصوت ، قال : ورسول الله صلى الله عليه وسلم يقول حين رأى ما رأى من الناس أين

---

(١) السيرة لابن هشام (ج ٢ ص ١٤١)

الناس أيها الناس ؟ فلم أر الناس يلوون على شيء ، فقال يا عباس ، أصرخ ، يا معشر الأنصار : يا معشر أصحاب السمرة ، قال : فأجابوا : لبيك لبيك . قال : فيذهب الرجل ليثنى بعيره ، فلا يقدر على ذلك ، فيأخذ درعه ، فيقذفها فى عنقه ، ويأخذ سيفه وترسه ، ويقتحم عن بعيره ويخلى سبيله ، فيؤم الصوت حتى ينتهى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم . حتى إذا اجتمع إليه منهم مئة ، استقبلوا الناس ، فاقتتلوا وكانت الدعوى أول ما كانت : يا للأنصار . ثم خلصت أخيراً : يا للخزرج . وكانوا صبراً عند الحرب ، فأشرف رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ركائبه . فنظر إلى مجتلد القوم وهم مجتلدون ، فقال : الآن حمى الوطيس[1] » .

وهكذا كانت نشأة محمد فى بيت من بيوت السيادة علمه حكم غيره ، وخضوعه لتجربة فى كسب العيش علمته كيف يصغى إلى غيره عاملين متكاملين لتكوين الزعيم المثالى . فلقد كان اجتماع هذين العاملين داعيا إلى مرونة التفكير والسلوك والقدرة على معالجة الناس والأمور معالجة بلغت كمال التوفيق حتى لم يرتب أحد فى أنها موهوبة . ولعل هذه الناحية هى أبرز ما تتميز به تصرفاته فى تدبير شئون الجماعات والأفراد فى ظل الدولة الجديدة التى أقامها والتى كانت مصلحة هذه الدولة هى التى تقرر هذه المصروفات دون التزام سنن جامد أو منهج نظرى محدد . وربما كان فى ذلك ما يفسر لنا موقفه من المؤاخاة بين المسلمين والمساواة بين المهاجرين والأنصار أول تأسيس الدولة فى المدينة ، وموقفه من الأنصار والمؤلفة قلوبهم عندما أشرفت الدولة العربية

---

(١) السيرة لابن هشام (ج ٤ ص ٨٧)

الاسلامية على التمام . فصالح الاسلام هو الذى قرر الخطة الأولى كما قرر الخطة الأخيرة . ويبدو هذا جليا من قول الرسول للأنصار فى تلك الحالة الثانية حينما وجد الأنصار فى أنفسهم شيئا من ايثاره المؤلفة قلوبهم عليهم :

« يا معشر الأنصار : ما قالة بلغتنى عنكم ، وجدة وجدتموها على فى أنفسكم ألم آتكم ضلالا فهدا كم الله، وعالة فأغنا كم الله، وأعداء فألف الله بين قلوبكم . قالوا : بلى . الله ورسوله أومن وأفضل . ثم قال : ألا تجيبوننى يا معشر الأنصار ، قالوا : بماذا نجيبك يا رسول الله ؟ لله ولرسوله المن والفضل . قال صلى الله عليه وسلم : أما والله لو شئتم لقلتم ، فلصدقتم ولصدقتم : أتيتنا مكذبا فصدقناك ، ومخذولا فنصرناك ، وطريداً فآويناك ، وعائلا فآسيناك . أوجدتم يا معشر الأنصار فى أنفسكم فى لماعة من الدنيا تألفت بها قوما ليسلموا ، ووكلتم إلى اسلامكم، ألا ترضون يا معشر الأنصار،أن يذهب الناس بالشاة والبعير ، وترجعوا برسول الله إلى رحالكم ؟ فهو الذى نفس محمد بيده لولا الهجرة لكنت أمرأ من الأنصار ، ولو سلك الناس شعباً وسلكت الأنصار شعبا ، لسلكت شعب الأنصار . اللهم أرحم الأنصار ، وأبناء أبناء الأنصار[1] » .

وإن كان صالح الاسلام هو الذى يقرر تصرفات الرسول حسب اختلاف الظروف وفهمه العميق لأخلاق العرب ، فانه لم يكن متعسفا فى قراراته أو منفردا بها . فهو فى هذا الخطاب الرائع الذى وجهه إلى الأنصار يحرص على تبرير تصرفه فى المفاضلة بينهم وبين قريش وقبائل العرب الاخرى معتمداً فى

---

(١) السيرة لابن هشام (ج ٤ ص ١٤٢ — ١٤٣) .

ذلك على ما امتاز به أهل المدينة من إيثار وما عرف به أهل مكة من أثرة .
وبحرصه على هذا التبرير يدلنا على أنه حاكم يبتغى بناء حكمه على رضى المحكومين لا فرضه فرضا قاهراً تعسفيا . وإن كان فى هذا الموقف قد برر فعله بعد انتهائه، إلا أنه فى غير ذلك من المواقف كان لا يأتى امراً يمس الصالح العام إلا إذا تزود بمشورة المسلمين غير مفرق بين رأى كبير فيهم أو صغير . ومتى استمع إلى جوانب الرأى المختلفة واهتدى إلى قرار معين التزم ذلك القرار بعزم باهر ، وعد تنفيذه جزءاً لا يتجزأ من سيادته على قومه فى دولة الاسلام الجديدة . فما كان رده على من دفعه إلى الخروج لمقابلة قريش فى غزوة « أحد » حين ظنوا أنهم بمشورتهم قد استكرهوه على ذلك إلا أن قال قوله الباتر : « ما ينبغى لنبى إذ لبس لأمته أن يضعها حتى يقاتل[1] » .

---

(١) السيرة لابن هشام (ج ٣ ص ٦٨)

(السيرة النبوية لابن هشام حققها وضبطها وشرحها ووضع فهارسها مصطفى السقا وابراهيم الابيارى وعبد الحفيظ شلبى ، القاهرة ١٩٣٦ ٤ ج) .

الفصل الثاني

الاسلام والعلاقات الدولية

إن مشهد الحرب العالمية الثانية لايزال حياً قوياً فى الأذهان . وأنا لانزال نذكر صيحة الحرب والمثل العليا التى كان يلوح بها الساسة من الفريقين المتحاربين لتوكيد السلم وإقامة مجتمع عالمى يسوده العدل والاستقرار . فكان المعسكر الغربى يذهب الى أن القضاء على سلطان هتلر وموسولينى شرط أساسى لانقاذ أوربا وانقاذ الحرية والديموقراطية كما كان هتلر يعد العالم بنظام جديد يكفل له الهدوء وتجنب ويلات الحـــرب لألف عام . وذهب هتلر وذهب موسولينى ولكن لم يذهب معهما القلق والاضطراب وحرب الاعصاب والحروب الفعلية الجزئية التى تهدد بالتمهيد الى حرب عالمية ثالثة . فهل لدى الاسلام مايساهم به فى اقامة صرح السلام العالمى ؟

لم يكن هتلر أو موسولينى أو تشامبرلين الأسباب الحقيقية للحرب العالمية الثانية . وانما كانوا أدوات تعبير عن النظم السائدة التى يدفع استمرار وجودها الى الحرب بل يخلقها خلقا ويجعلها ظاهرة طبيعية وليست ظاهرة مرضية فى فى المجتمعات الانسانية . وما تجدد الخطر والتهديد بحرب عالمية ثالثة الا نتيجة محتومة لبقاء النظام الاجتماعية والمذاهب الاجتماعية التى هيأت الفرص من قبل لقيام هتلر وموسولينى وتشامبرلين واستمرار هذه النظم فى حالة من الحرص الشديد والمسالك العنيد ، ومن ثم فلن يتاح للعالم مجتمع سلمى الا اذا حاول أن يغير المبدأ الذى يقوم عليه المجتمع العالمى فى النطاق المحلى والنطاق العام الانسانى ومن هنا كانت المساهمة التى يستطيع الاسلام أسداءها للعالم مساهمة عظيمة حقا لانها تتصل بالمبدأ وبالاصول التى سبق أن مسها الاسلام فى الواقع مساحقق

به السلم فى عالم متقطع الاوصال ملىء بالعداوة والبغضاء وضروب الامتياز والتفرقة مما يكاد عالم اليوم يشبهه ويحكى سماته ومقوماته .

الوحدة الانسانية :

أن العالم فى القرن العشرين يسير نحو الوحدة بخطى أوسع مما يستطيع تدبير الانسان مجاراتها وأن نظرة إلى خريطة الأدريسى العالم فى القرن الثانى عشر وإلى خريطته المعاصرة تبين الفرق الشاسع بين عالم اليوم وعالم الأمس : فلقد أرتبطت شعوب الأرض بالبر والبحر والجو وأصبحت فى نظمها الحضارية وحدة معاشية وعلمية وفكرية ، ولكن هذا الترابط المادى والاعتماد المتبادل فى شئون الحياة لم يقابل بتطور سياسى ومعنوى فى علاقات بنى الانسان . فلا تزال مبادىء السياسة والاجتماع والاقتصاد والفكر التى دفعت بالعالم إلى الاشتباك فى حربين عالميتين قائمة مزدهرة . وأن كان شىء قد تغير بعد الحرب العالمية الثانية فقد تغير توزيع القوى على مسرح السياسة إذ أفل نجم أوربا كقوة دولية فعالة بعد أن تحكمت فى العالم زهاء الأربعة قرون وظهر القطب السوفيتى والقطب الأمريكى يتنازعان السلطان الدولى وبينهما تسعى مجموعة الحياد الايجابى إلى احتلال مكان لاهو باليمين ولا هو بالشمال . ولهذا فان العالم المعاصر لفى أشد الحاجة إلى مبادىء ثورية تقوم عليها نظمه الحاضرة وتتكيف بفعلها وفق ما غير طبيعة الاتصال بين شعوب العالم من المخترعات العلمية والتنظيمية والاجتماعية . ولقد كان الاسلام ثوره فى القرن السابع الميلادى ولايزال فى القرن العشرين ثورة انسانية حقة لديها من مبادئها الانسانية ما تخاطب به العالم وهو يتحسس الطريق نحو النجاة وابتداع النظم التى تتجاوب وتشابكه الفعلى فى مجال المعاش والفكر . بل أن الاسلام وهو الدعوة العالمية الموجهة إلى البشر جميعاً لاقامة حياتهم على الايمان والاخوة والعدل لكنز لاتفنى حكمته فى مد العون إلى الانسانية فى أزمتها المعاصرة . وأن قدم

الاسلام العون إلى البشرية فى هذا الوقت العصيب فانما يقدمه فى أمل ورجاء وثقة بمستقبل الانسان غير خاضع لما اعترى الفكر الغربى وهو يعالج الأزمة الراهنة من تشاؤم وعجز وأحساس بالخيبة والبوار (١ — أ) .

فالاسلام يقدم للعالم المعاصر مذهبه القويم فى خلق الانسان وتنظيم مجتمعه وهو يقوم على مبدأى وحدة الخلق وتنوع المخلوقات داخل اطار هذه الوحدة . إذ لايرى الاسلام أى تعارض بين الوحدة والتنوع بل أنه ليرى كمال الوجود وأداء البشر رسالتهم فى تعدد فروعهم واختلافهم أفراداً وأمماً وهم يموجون بنشاط الحياة فى اطار الانسانيه الموحد . فلو أن هذه الفكرة ترتفق أذهان أهل الأرض جميعا وتملكتها لما كان هنالك ذلك التأكيد القوى لنظرية الاختلاف بين الأجناس والأخذ بمبدأ التميز بينها بايمان صوفى غامض لايقبل المجادلة أو الريب وبأسلوب قاس لايقيم للانسانية أى وزن أو تقدير . وأنه لمن الواضح أن العنصرية القائمة على التمييز بين أجناس البشر قد لعبت وتلعب دوراً كبيرا فى تمزيق الصلات بين الأفراد والجماعات فى ربوع الارض خاصة بعد أن وجدت السبيل ممهداً أمامهما بالاعتراف بها فى صلب الدساتير التى حكمت الدولة الحديثة وفى سياسة الدول الاستعمارية وما اعلان هتلر لمبدأ التمييز العنصرى الا مثلا مبالغا فيه لما يجرى فعلا بين رعايا كثير من الدول التى تدعى زيفاً وبطلانا أنها نموذج المدينة بل حاميتها .

وإذ أن التجربة تخط دائما فى الذهن أثراً أعمق مما تخطه المطالعة أو الاستماع فأننا لانزال شخصيا نلمس بطريقة مباشرة وبال العنصرية على البشرية فقد أتيح لنا فى السنتين الأوليين للحرب العالمية الثانية أن نكون فى انجلترا وأن نكون فى مدرسة الاقتصاد والعلوم السياسية حيث كان الاستاذ هارولد لاسكى وهو من زعماء الفكر السياسى الحر المعاصر يلهب بسياط بلاغته العنصرية النازية ويرى فى انتصار الحلفاء الغربيين الوسيلة للقضاء على عدواها المهدد لكيان

البشرية . ولكن ما أن زرنا مدينة الكاب فى طريقنا من انجلترا إلى مصر أثناء الحرب حتى وجدنا العنصرية تتحرك وتعيش سادرة فى غيها فى دولة من دول العالم الذى أراد لنفسه أن يسمى « بالعالم الحر » . فالمركبات منقسمة إلى قسم للأوربيين وآخر لغير الأوربيين والفنادق والمتاجر والدور العامة كلها مقسمة إلى ماهو مخصص لاستعمال الأوربيين وماهو مخصص لمن سواهم وتسير حياة القوم هنالك منقسمة فى جميع وجوه نشاطهم اليومى ويرعى حدوث ذلك الانقسام سيف القانون وضغط الرأى العام وتبرز من كل ذلك نيران البغضاء والحقد والاحتقار والهوان . ولا يقف الانقسام فى طريقة الحياة عند حدود جنوب أفريقيا ، بل أن أنباء أصرار أهل الجنوب فى الولايات المتحدة على مواصلة الانفصالية العنصرية قد هزت ضمائر الأحرار من البشر إذ بلغ الحرص على التمييز بين الشعوب البيضاء والزنوج الأمريكيين السود مبلغا جعل حاكم ولاية اركنساس أورفال فوبوس Faubus Orval يتحدى قوانين الاتحاد الأمريكى الفيدرالية ويمتنع عن تنفيذ قانون محو التمييز العنصرى فى ميدان التعليم حين أيد مدرسة ليتيل روك Little Rock المركزية العالية فى رفضها قبول التلاميذ الزنوج من أهل البلاد . فما كان من ايزنهاور الا أن أرسل فرقة من فرق الجيش الأمريكى U.S. 101 St. Airborne Division إلى مدينة ليتيل روك لتكفل للتلاميذ الزنوج حقا من حقوقهم المدنية ولتحارب بقوة السلاح عزم الأمريكيين الجنوبيين على تنشئة أبنائهم على التباعد العنصرى .

وأن داء العنصرية لايفتك بالمجتمعات التى يظهر فيها من الداخل وحسب بل يتجاوز أثره الحدود القومية ويعمل عمله الخبيث المدمر فى ثنايا المجتمع الدولى . فالأمة التى يؤمن عنصر من عناصرها بالسيادة والتفوق على عنصر آخر يشاركه العيش فى أرجاء الأقليم الواحد لابد وأن يؤمن بالتفوق على سواه من الأجناس التى تقطن بلادا غير بلاده ، وأن الأحساس بالتفوق العنصرى يؤدى حتما إلى ممارسة ذلك التفوق بأساليب الاستعمار الفعلى أو النفوذ الواقعى

أو غير ذلك من أساليب الاستغلال . ونحن فى الشرق الأوسط نعرف آثار تلك العنصرية الغربية فى تاريخنا وحاضرنا . وما غزو مصر وفلسطين والجزائر إلا إمتداد لأثر العنصرية من مهادها فى أوروبا وأمريكا إلى ربوع بلادنا فى عهد من الأثرة العنصرية وما تنطوى عليه من ضروب الابادة والعدوان وانتهاك القيم الجديرة بالانسان . ولم تكد العنصرية تصبح سمة من سمات العصر وتتنافس فى الميدان الدولى على الامتلاك والاقتناء والانفراد بالسلب والاستغلال حتى اهتزت أركان السلام العالمى وتعرض المجتمع الانسانى لحروب مستطيرة متكررة تهدد بالفناء وانهيار حضارة الغرب السائدة (١ — ب) .

فالاسلام يعالج هذه الظاهرة العنصرية التى تفشت عدواها وظهر أثرها الهدام فى المجتمع الدولى بما يعطى للبشر من درس أصيل كى يعلمهم التعايش فى زمالة وبر وتعاون لا التعايش فى تعال من جانب وشعور بالنقص من جانب آخر وما يستتبعان من نزاع وتطاحن . ويتلخص هذا الدرس الاصلاحى النفاذ فى تأكيد الاسلام لوحدة البشر فى اصلهم وأبوتهم وانتسابهم أول ما نشئوا الى أسرة واحدة وأول ما نموا الى أمة واحدة هى اسرة الانسان وأمة الانسان .

وخلص الاسلام من هذا الحكم العام الى ثلاثة أحكام فرعية :

(أولا) أنه لاتفاضل أو امتياز بين أفراد هذه الاسرة وأعضاء هذه الأمة فهم متساوون بتساوى وحدة الأصل والمنبت .

(ثانيا) أن حكمة الله فى خلق الانسان ووجوده تقتضى التنوع وتقصد اليه فى اطار هذه الوحدة الشاملة لان التنوع يحقق غرض البشرية العام بما يهيىء البشر وأممهم المختلفة من تعارف وتفاهم وتنافس فى الخير وتعاون عليه .

(ثالثا) أن مقياس التفاضل والامتياز بين البشر لايقوم الا على الاستقامة

أو تقوى الله والسير على هدى شريعته . فالناس متساوون بالانتساب إلى أب واحد وبالحساب أمام إله واحد . وأن هذا الدرس القويم الذى يهدف إلى تحقيق صالح البشر وخيرهم عن طريق الاختلاف فى اطار من الاتحاد مجد التأييد من آيات الله الكريمة . فيقول الله تعالى فى سورة الحجرات :

« يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير[1] »

ويقول تعالى فى سورة البقرة :

« كان الناس أمة واحدة فبعث الله النبيين مبشرين ومنذرين وأنزل معهم الكتاب بالحق ليحكم بين الناس فيما اختلفوا فيه ، وما اختلف فيه إلا الذين أوتوه من بعد ما جاءتهم البينات بغيا بينهم فهدى الله الذين آمنوا لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه ، والله يهدى من يشاء إلى صراط مستقيم[2] » .

ويقول تعالى فى سورة المائدة :

« وأنزلنا إليك الكتاب بالحق مصدقا لما بين يديه من الكتاب ومهيمنا عليه فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق ، لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة ولكن ليبلوكم فى ما آتاكم فاستبقوا الخيرات إلى الله مرجعكم جميعا فينبئكم بما كنتم فيه تختلفون[3] » .

وبهذه الأحكام العامة التى أيدت مبدأ الوحدة البشرية والتنوع فى اطارها والمساواة بين أعضائها أفرادا كانوا أم جماعات وضع الاسلام أساسا مكينا لتقدم الانسان ومهد له السبيل بالعمل الدائب المستمر لارضاء حاجاته المادية

والمعنوية وبلوغ مستوى الحياة الجديد بسمو الانسانية . وذلك لأنه دعا إلى رفع العوائق من طريق هذا التقدم مما يسجل التاريخ الأمثلة العديدة على قيامها بين الأفراد والأمم . فالتسابق المعاصر بين بنى الانسان فى النطاق القومى والعالمى لم يتكر دعوة القرآن فى الاستباق إلى الخيرات وحسب ، وانما اتخذ شكلا عنيفاً مدمراً لصالح البشر وقد وجد التعبير السافر فى السياسة الحديثة والمعاصرة والفكر السياسى الذى يسندها ويبررها والمتمثل فى أن حق تقرير المصير عند الأمم لا يعنى حقها فى حكم نفسها بنفسها فحسب ، وانما يعنى أن يقرر العضو القوى نماءه وامتداده على حساب العضو الضعيف من بين شعوب الأرض . فكانت آسيا وأفريقيا فى القرون الأربعة الأخيرة مجال تطبيق لهذا المبدأ الوحشى وجعلت منها الدول الغربية فريسه لهذا التسابق الاستعمارى الذى اتخذ الدم رمزاً له فى سفكها وإمتصاصها والعيش على حسابها . وهكذا كان التسابق الحديث والمعاصر تسابقاً لصالح قوم على حساب قوم أو أقوام آخرين ويستدعى قانونه تعطيل تقدم بعض أبناء البشر لنفع بعضهم الآخر ، وشكل هذا الاتجاه مبدأ القومية عند الامم الغربية الحديثة ففهمت من تنوع الشعوب دعامة لافتراض إمتياز شعب على آخر وادعاء بعضها الحق فى جنى ثمرات هذا الامتياز عن طريق الاستعمار والاستغلال والنفوذ .

الاسلام والعدالة فى العلاقات الداخلية والخارجية :

وأن مزية الاسلام فى مجال التنظيم الاجتماعى الداخلى والخارجى تقوم على مزجه النظر بالعمل ومحاولته تطبيق مثله العليا تطبيقاً محسوساً ملموساً فى المجتمع الانسانى . ولقد أدرك المسلمون وغير المسلمين من المنصفين أن هذه المزية من المزايا العظيمة الأثر فى تاريخ الانسان . ففى الوقت الذى جمدت فيه الكنيسة المسيحية فى أوربا وتخلفت عن أداء واجباتها نحو المجتمع برز الاسلام قوياً بدعوة لا تحلق فى السماء وحسب ، وإنما تسير على الأرض تغير كل ما يعترض

غيرها وتقدم الحلول الناجحة للشعوب المضطهدة . فأحس العرب والعجم والروم وشعوب آسيا وأفريقيا بهذا التيار الاصلاحي النفاذ وخضعوا لقـوة اندفاعه .

ويقول آرنولد توينبي Arnlld Toynbee أن هذه الدعـوة الاصلاحية نجحت نجاحاً رائعاً خاصة حين ترددت الدولة المسيحية في القرن السابع الميلادى في اصلاح طرائقها ، وكان من نتيجة ذلك أنه .

« في القرن السابع الميلادى حـرر العرب المسلمون من السيطرة الاغريقية الرومانيه سلسلة من البلاد الشرقية — من سوريا عبر شمال أفريقيا إلى أسبانيـا — كانت تحت الحكم اليوناني أو الرومـاني مدة تقرب من الألف عام — منذ أن فتح الأسكندر الأكبر الامبراطورية الفارسية وتغلب الرومان على قرطاجنة . وبعد ذلك بين القرن الحادى عشر والسادس عشر استمر المسلمون في غزوهم عـلى مراحـل لجميع الهند تقريباً وانتشر دينهم بطريقة سليمة إلى أبعد من ذلك في العالم في أندونيسيا والصين إلى الشرق وفي أفريقيا الاستوائية إلى الجنوب الغـربي . وكانت روسيا خاضعة خضـوعاً وقتياً في العصـور الوسطى المتأخرة للتتار الذى اعتنقـوا الاسلام وفتح باقي المملـكة المسيحية الأرثوذكسية الشرقية في آسيـا الصغرى وفي أوربا الجنوبية الشرقية أثناء القرن الرابع عشر والخامس عشر بواسطة الاتراك العثمانيين المسلمين » (٥)

فالدولة الاسلامية كما يقول أرنولد توينبي وكما ذهب إلى ذلك من قبل ابن خلدون تقوم على الدعوة التي بشر بها الاسلام وحاول بها أن يصلح أحـوال العالم بأسره ، العربي منه وغير العربي وجعل منها الغـاية والوسيلة . ولذلك كان ادعاء أعداء الاسلام ، من أنه دين يدعو إلى إقامة الدولة الاسلامية على قوة السيف واستغلال الشعوب ، يذهب أدراج الرياح حين يسود لواء الاسلام

ويحس الناس من بين جميع النحل والملل والأجناس والطبقات بتغيير جوهرى فى قيم الحياة وموازين العدل والسياسة . ولقد ظهر هذا الأثر أول ماظهر بين المؤمنين المسكين الذين تذكر المراجع التاريخية دفاعهم عن الاسلام أمام نجاشى الحبشة بقولهم أنه دين الأخوة والعدل والتراحم والايمان لا دين عدوان القوى على الضعيف وانكار قيمة الانسان كما كان متبعاً فى الجاهلية بين العرب (٦) وأننا نرى أن هذه الصورة من وصف التأثر بالاسلام تكاد تتكرر معالمها حين التقى الاسلام بأهل سوريا ومصر وشمال أفريقيا وأسبانيا وغيرها من بلاد الشرق والغرب . ويقول ابن قيم الجوزية فى كتابه « زاد المعاد » أنه :

« لما رأى المسلمين نصارى الشام وشاهدوا هديهم وسيرتهم وعدلهم وعلمهم ورحمتهم وزهدهم فى الدنيا ورغبتهم فى الآخرة قالوا ماالذين صحبوا المسيح بأفضل من هؤلاء . وكان هؤلاء النصارى أعرف بالصحابة وفضلهم من الرافضة أعدائهم ومن الكفار الذين يقولون عنهم أنهم متغلبون طالبوا ملك ودنيا » (٧).

وإن سر الدعوة الاسلامية الذى جعل ذوى القلوب المبصرة والعقول غير المتحيزة يرحبون بها ويشيدون بسموها هو قيامها على العدل تعامل به المؤمن وغير المؤمن على حد سواء . فهى لم تسمح للعواطف الدينية أو العنصرية أن تتدخل فى هذا الميزان الموضوعى الذى يزن أعمال الناس كأعضاء فى الأسرة البشرية لاأعضاء فى دين من الأديان أو وطن من الأوطان . ومن ثم احتفظ الاسلام دائما بباب مفتوح لعلاقته مع الأجانب . ومن يحاول أن يصور الاسلام بأنه دين وأن كان عالميا الا أنه مغلق (٨) يعامل أهله بالحسنى ومن سواهم بالعداء فقد أفترى عليه بهتانا عظيما وخانه التوفيق فى فهم الاسلام وروحه . فالمؤمنون مطالبون بكبت عداوتهم لأعدائهم وضبطها على عكس

ما نراه فى مذاهب السياسة المعاصرة التى تعيش على اذكاء النار والعدواة بين الشعوب واثارة العواطف والمايا والاعتماد عليها فى مخاطبة الجماهير وجمهم على تأييد أغراض الحكم الشخصية المتحيزة . فلا ريب أن الاسلام فى تساميه فى معاملة غير المسلمين حتى الأعداء منهم واتخاذه العدل المطلق المجرد الموضوعى مقياس التعامل بعد قوة روحية ومعنوية جليلة الأثر فى تبديد ماحل بالانسانية من داء التباغض الفتاك ومحاولتها استخدامه دعامة من دعائم الملك . فالله يقول فى كتابه العزيز مخاطبا المؤمنين خطابا عاما شاملا لاقيد فيه ولا استثناء بالآية الكريمة:

« يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ولا يجرمنكم شنآن قوم على ألا تعدلوا اعدلوا هو أقرب للتقوى واتقوا الله إن الله خبير بما تعملون » (٩)

أن هذه الآية الكريمة لتتضمن دستوراً لو قامت العلاقات الدولية عليه لكتب لها الأتزان والاعتدال ولجنبت ذلك الجمود الذى تتعرض له من حين لآخر نتيجة لبنائها على الأهواء والشهوات بدلا من استهداء العدل . ولقد أكدت الرسالة المحمدية أهمية العدل فى حياة الانسان حتى جعلت منه غاية جوهرية من غايات الأديان السماوية جميعها . فكل رسول أرسل إلى الناس قد جاء بكتاب وميزان عدل فى الوقت نفسه حتى يسلكوا السلوك القويم فقد قال تعالى فى سورة الحديد :

« لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » (١٠) .

وإذا كان العدل هو عماد الرسالة المحمدية فان الاسلام لايغفل اتخاذه قاعدة للحرب كما يعده قاعدة للسلم . إذ الاسلام دين يجمع بين المثالية فى أوج

علوها والواقعية فى صميم تطبيقها - ومن ثم فهو يقرر أن الحرب حقيقة من حقائق الحياة الاجتماعية بين البشر كما يظهر من قوله تعالى :

« أذن للذين يقاتلون بأنهم ظلموا وأن الله على نصرهم لقدير . الذين أخرجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربنا الله ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لهدمت صوامع وبيع وصلوات ومساجد يذكر فيها اسم الله كثيراً » (١١) .

ولكن هذه الحقيقة يجب أن تعالج بحكمة وتدبر ، فلا تعلن الحرب دون سبب قاهر يتمثل فى دفع ظلم أو عدوان يقصد به تدمير حياة المسلمين أو دينهم أو مجتمعهم . إذ حرب المسلمين يجب أن تكون حربا عادلة لا يغشاها إعتداء فالله لا يحب المعتدين . يتلخص هذا الموقف الاسلامى فى الحرب فى قوله تعالى :

« وقاتلوا فى سبيل الله الذين يقاتلونكم ولا تعتدوا أن الله لا يحب المعتدين وأقتلوهم حيث ثقفتموهم وأخرجوهم من حيث أخرجوكم والفتنة أشد من القتل ولا تقاتلوهم عند المسجد الحرام حتى يقاتلوكم فيه فان قاتلوكم فاقتلوهم كذلك جزاء الكافرين . فان انتهوا فان الله غفور رحيم . وقاتلوهم حتى لا تكون فتنة ويكون الدين لله فان انتهوا فلا عدوان إلا على الظالمين » (١٢) .

فالعدوان وحده هو الذى يحول بين المسلمين وبين رعايتهم للعلاقات السلمية مع غيرهم فاذا ما انتفى العدوان أمر المسلمين بأن يقيموا علاقاتهم على البر والعدل ، وهو أساس إيجابى للعلاقات الخارجية والسياسية التى تنظمها إذ ليس كافيا أن يعدل المسلم فى صلته بسواه من غير المسلمين بل يطلب اليه أن يبره ويحسن اليه ويتجلى هذا الحكم فى قول الله تعالى :

« لاينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم فى الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم أن الله يحب المقسطين . إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم فى الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على أخراجكم أن تولوهم ومن يتولهم فأولئك هم الظالمون » (١٣) .

ومن ثم فالعلاقات الطيبة التى يقيمها المسلم بينه وبين غير المسلم تعد من صفات العدل التى أن هو تحلى بها قربته إلى الله وجعلته أثيرا لديه .

الالتزام بالمعاهدة :

وبهذا التشريع الحكيم أضفى الاسلام على العلاقات الخارجية صفة أخلاقية . فمعاملة المسلمين لغير المسلمين ليست سوى امتداد لمعاملة المسلمين لأخوانهم من المسلمين فهى تخضع لنفس القانون الأخلاقى المنظم للعلاقات العامة والخاصة والخارجية والداخلية . ويمكن القول فى هذه الحال باصطلاح العصر الحاضر أن القانون الدولى الاسلامى هو القانون الدستورى الاسلامى . وهذا يناقض ماذهب إليه مفكروا السياسة الغربيين من أمثال ما كيافلى وهيجل ممن يرون أن الخلق الاجتماعى لايوجد إلا داخل الوطن الواحد ولا وجود له فيما وراء الحدود ، بل أن الحرية من كل قيد سوى مصلحة الوطن هى القاعدة المنطقية لسلوك الدولى . ولهذا كانت المعاهدات فى رأيهم غير ملزمة إلا إلى الحد الذى تراه الدولة محققاً لمشيئتها . ولقد كان لهذه الأنانية السياسية دورها الهدام فى العلاقات الدولية مما تجلى بوضوح فى الحربين العالميتين الأخيرتين . ولا ريب فى أن قاعدة السلوك الاسلامى لتقدم إلى العالم الذى تسود فيه مثل هذه الفلسفة

السياسية مصدرا إصلاحياً ملهماً للعلاقات الدولية وتظهر قواعد العلاقات الدولية الخارجية الاسلامية كذلك من التأكيد لأهمية حفظ العهود والمواثيق وتمجيدها من ناحية وذم الغدر والنكث بالعهود إلا إذا وضح وضوحاً تاماً أن المتعاهد الآخر يقصد إلى الغدر ونقض العهد .

فيقول تعالى :

« وأوفوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الايمان بعد توكيدها وقد جعلتم الله عليكم كفيلا إن الله يعلم ماتفعلون . ولا تكونوا كالتى نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثاً تتخذون أيمانكم دخلا بينكم أن تكون أمة هى أربى من أمة إنما يبلوكم الله به وليبين لكم يوم القيامة ما كنتم فيه تختلفون » (١٤) .

ويقول الله تعالى :

« أن شر الدواب عند الله الذين كفروا فهم لا يؤمنون . الذين عاهدت منهم ثم ينقضون عهدهم فى كل مرة وهم لايتقون . فإما تثقفنهم فى الحرب فشرد بهم من خلفهم لعلهم يذكرون . وإما تخافن من قوم خيانة فانبذ إليهم على سواء إن الله لا يحب الخائنين » (١٥) .

وإذا كان النبى محمد المؤمن الأول برسالة الاسلام ومبلغها للعالم فقد كان كذلك المنفذ الأمين لتعاليمها . ومن ثم حرص على أن ينفذ شروط المعاهدات ولو كانت مجحفة بالمسلمين كما كان الشأن فى حالة صلح الحديبية الذى عقده مع قريش وتضمنت شروطه ماعده بعض

الصحابة أمراً يمس كرامة الاسلام والمسلمين . وأن المطلع على مارواه ابن هشام نقلا عن ابن أسحق فى وصف مسلك النبى عند عقد هذا الصلح وأثناء تنفيذه ليلمس بطريقة مباشرة مدى حرص نبى الاسلام على السلام وعلى تقديسه الوفاء بالعهد وابعاده شبح الخيانة والغدر عن الدين ومعتنقيه . ويصف ابن هشام هذا الصلح فى قوله :

« قال ابن اسحق : قال الزهرى : ثم بعثت قريش سهيل بن عمرو أخا بنى عامر بن لؤى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وقالوا له : ائت محمداً فصالحه ولا يكن فى صلحه إلا أن يرجع عنا عامه هذا فو الله لاتحدث العرب عنا أنه دخلها عنوة أبداً . فأتاه سهيل بن عمرو فلما رآه رسول الله صلى الله عليه وسلم مقبلا قال : قد أراد القوم الصلح حين بعثوا هذا الرجل . فلما أنتهى سهيل بن عمرو إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم تكلم فأطال الكلام وتراجعا ثم جرى بينهما الصلح .

فلما التأم الأمر لم يبق إلا الكتاب وثب عمر بن الخطاب فأتى أبا بكر فقال : يا أبا بكر أليس برسول الله ؟ قال بلى .. قال أو لسنا بالمسلمين ؟ قال بلى .. قال أو ليسوا بالمشركين ؟ قال بلى .. قال فعلام نعطى الدنية فى ديننا ؟ قال أبو بكر ياعمر الزم غرزه فأنى أشهد أنه رسول الله .. قال عمر وأنا أشهد أنه رسول الله ، ثم أتى رسول الله صلى الله عليه وسلم ؟ فقال يا رسول الله ألست برسول الله ؟ قال بلى .. قال أو لسنا بالمسلمين ؟ قال بلى .. قال أنا عبد الله ورسوله لن أخالف أمره ولن يضيعنى . قال فكان عمر يقول مازلت أتصدق وأصوم وأصلى وأعتق من الذى صنعت يومئذ مخافة كلامى الذى تكلمت به حتى رجوت أن يكون خيرا .

« قال : ثم دعا رسول الله صلى الله عليه وسلم على بن أبى طالب رضوان الله عليه فقال أكتب بسم الله الرحمن الرحيم .. قال فقال سهيل لاأعرف هذا ولكن أكتب باسمك اللهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أكتب باسمك اللهم فكتبها .. ثم قال أكتب هذا ما صالح عليه محمد رسول الله سهيل بن عمرو .. قال فقال سهيل لو شهدت أنك رسول الله لم أقاتلك ولكن أكتب أسمك وأسم أبيك .. قال : فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم أكتب هذا ما صالح عليه محمد بن عبد الله سهيل بن عمرو أصطلحا على وضع الحرب عن الناس عشر سنين يأمن فيهن الناس ويكف بعضهم عن البعض على أنه من أتى محمدا من قريش بغير إذن وليه رده عليهم ومن جاء قريشا ممن مع محمد لم يردوه عليه وأن بيننا عيبة مكفوفة وأنه لا أسلال ولا أغلال وأنه من أحب أن يدخل فى عقد محمد وعهده دخل فيه ومن أحب أن يدخل فى عقد قريش وعهدهم دخل فيه.

فتواثبت خزاعة فقالوا نحن فى عقد محمد وعهده وتواثبت بنو بكر فقالوا نحن فى عقد قريش وعهدهم وأنك ترجع عنا عامك هذا فلا تدخل علينا مكة وأنه إذا كان عام قابل خرجنا عنك فدخلتها بأصحابك فأقمت بها ثلاثا ومعك سلاح الراكب السيوف فى القرب لاتدخلها بغيرها .

فبينما رسول الله صلى الله عليه وسلم يكتب الكتاب هو وسهيل ابن عمرو إذ جاء أبو جندل بن سهيل بن عمرو يرسف فى الحديد ثم أنفلت إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم ،وقد كان أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم . خرجوا وهم لايشكون فى الفتح لرؤيا رآها

رسول الله صلى الله عليه وسلم فلما رأوا ما رأوا من الصلح والرجوع وما تحمل عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم فى نفسه دخل على الناس من ذلك أمر عظيم حتى كادوا يهلكون فلما رأى سهيل أبا جندل قام اليه فضرب وجهه وأخذ بتلبيبة ثم قال : يامحمد قد لجت القضية بينى وبينك قبل أن يأتيك هذا . قال صدقت .. فجعل ينتره بتلبيبه ويجره ليرده إلى قريش وجعل أبو جندل يصرخ بأعلى صوته .. يامعشر المسلمين أأرد إلى المشركين يفتنونى فى دينى ؟ فزاد ذلك الناس الى مابهم فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا أبا جندل أصبر واحتسب فأن الله جاعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجاً ومخرجا أنا قد عقدنا بيننا وبين القوم صلحاً وأعطيناهم على ذلك وأعطونا عهد الله وأنا لانغدر بهم » (١٧) .

وهكذا نفذ النبى شروط صلح الحديبية فى اللحظة التى تم فيها ، وقد حافظ على تنفيذه بعد ذلك نصاً وروحا مؤكدا فى كل حالة من الأحوال تنزه المسلمين عن أن يكون الغدر صفة من صفات دينهم مؤمنا بالمستقبل وبأن الله قد جعل من هذا الصلح الذى يبدو فى الظاهر المادى أنه هزيمة فتحا ونصرا معنويا لدين الله ، إذ أن الاعتقاد يزكو وينتشر فى جو من الاطمئنان والأمن الذى وفره هذا الصلح . وقد يكون من النصر المعنوى مايفوق النصر المادى فى الأثر وما يكتب له الدوام والاستمرار حين يخفت صوت السيف ويعلو صوت الحق . وأننا لنسوق هنا شاهدا آخر من الشواهد التى ذكرها ابن هشام للدلالة على أن المسلم لايتمسك بقواعد الأخلاق فى حدود سلطان أمته وحسب ، وإنما يعامل الأجنبى بنفس القواعد

الى يعامل بها أخاه فى الايمان . فهو يقص قصة أبو بصير مع رسول الله حين التجأ اليه يطلب حماة من قريش فى قوله : قال ابن اسحق :

« فلما قدم رسول الله صلى الله عليه وسلم المدينة أتاه أبو بصير عتبه بن أسيد بن جارية وكان ممن حبس بمكة فلما قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم كتب فيه أزهر بن عبد عوف بن عبد بن الحارثين بن زهرة والاصل بن شريف بن عمرو بن وهب الثقفى إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وبعثا رجلا من بنى عامر بن لؤى ومعه مولى لهم فقدما على رسول الله صلى الله عليه وسلم بكتاب الأزهر والأخنس . فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : يا أبا بصير أنا قد أعطينا هؤلاء القوم ماعلمت ولا يصلح لنا فى ديننا الغدر وأن الله جاعل لك ومن معك من المستضعفين فرجا ومخرجاً فانطلق الى قومك . قال : يارسول الله أتردنى إلى المشركين يفتنونى فى دينى ؟ — قال: يا أبا بصير أنطلق فإن الله تعالى سيجعل لك ولمن معك من المستضعفين فرجاً ومخرجا » (١٨) .

وأن هذه الروح السمحة التى تبرأت من الغدر بالعهد وتنزهت عنه قد استقرت فى ضمير المسلمين المؤمنين من بعد الرسول ولم يقف أمر تطبيقهاعلى عهود السلم وإنما صبغت وجهة نظرهم كذلك إلى الحرب. ويبدو هذا جليا من وصية أبى بكر لجند أسامة وهم يوشكون السير لغزو الروم بعد ماحدث فى بعث أبيه (زيد بن حارثة) وما حدث فى مؤته وفى تبوك من قبل وتهديدهم الدين الجديد إذ قال :

« يا أيها الناس قفوا أوصيكم بعشر فاحفظوها عنى : لا تخونوا ولا تغلوا ولا تغدروا ولا تمثلوا ولا تقتلوا طفلا صغيرا ولا شيخا كبيرا ولا امرأة ولا تعقروا نخلا ولا تحرقوه ولا تقطعوا شجرة مثمرة ولا تذبحوا

شاه ولا بقرة ولا بعيرا إلا لمأكله وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم فى الصوامع فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له . وسوف تقدمون قوم يأتونكم بآنية فيها ألوان الطعام فاذا أكلتم منها شيئا بعد شىء فاذكروا اسم الله عليه . وتلقون أقواما قد فحصوا أواسط رؤوسهم وتركوا حولها مثل العصائب فاخفقوهم بالسيف خفقا . اندفعوا باسم الله (٩٤) .

السلم والحرب :

وفى الواقع أن هذا الحرص من قبل نبى الاسلام وأتباعه على إقامة العلاقات الخارجية بينهم وبين غير المسلمين على أسس من الأخلاق العالية إنما يرجع فى أصله إلى طبيعة الرسالة الاسلامية . فهى رسالة انسانية تهدف إلى بناء مجتمع انسانى قوامه الود والبر والتعاون وليس قوامه العداوة والاعتداء كما يدعى دعاة الأعداء من المشركين وأصحاب الأديان الأخرى . إذ قصد الاسلام بتعاليمه أن تكون هديا للناس جميعا لا لطائفة دون طائفة وأن تكون القوة والروح المنظم لمجتمع انسانى يسوده الخير والسلام . وأن مثل هذه الطبيعة السلمية لدعوة الاسلام لتناقض اتهام الخصوم بأن الاسلام يقيم علاقاته على قاعدة «الصديق أو العدو» وأنه قد خرج إلى هذه الدنيا حاملا سيفا يقتل به كل من عداه من غير المؤمنين به ، كما تناقض تفسير فقهاء المسلمين الذين حاولوا أن يقننوا علاقات الدولة الاسلامية فى أيامهم وعصورهم وأن ينسبوا تجربتهم فى العلاقات الدولية إلى الأسس الاسلامية . فالاسلام لا يفترض قيام حرب دائمة مع شعب من الشعوب . وإنما يفرق بين حالتى الحرب والسلم بل هو لا يحارب إلا المعتدين الظالمين ويسارع دائما إلى عقد الصلح وإعادة السلام وتثبيت أركانه كلما سنحت الفرصة لعودة المعتدى إلى تحكيم العقل وسلوك

الرشاد . ويمكن تفسير الأسباب التى أدت إلى اتهام الاسلام بالعداء لتهد المسلمين ومحاربتهم وذلك بتأمل الظروف التاريخية التى أحاطت بالدعوة الاسلامية والدولة الاسلامية فى مراحل اتصالها بالدول الأجنبية .

فشباب أوروبا الذى جاء أثناء الحروب الصليبية ليقضى على الاسلام ودولته فى عهد من عهود الظلم والتعصب لم يعرف من المسلمين سوى العداء المتصور والحروب الفعلية . وورث الخلف عن السلف هذا المسلك وأمعنوا فى الظلم بأن نسبوا سلوكهم الخاص إلى المسلمين ، ولا يزال الغرب يؤكد هذا الادعاء خدمة لأغراضه الاستعمارية والعقائدية وخشية يقظة الاسلام التى قد تؤدى بسلطانه وتستبدل حضارة انسانية بحضارته الوحشية . ويوضح مولاى محمد على هذا المسلك بقوله :

« شاءت أوروبا أن تقضى على الاسلام بحد السيف فى حروبها الصليبية ولكنها باءت بالفشل . وكان أثر ذلك سيئا فقد عاد الجندى الأوروبى إلى وطنه ممتلئا بالاعتقاد الزائف أن الاسلام هو عدو أوروبا عدوها المخيف لأنه لم يلتق به الا فى ساحات القتال، وظل هذا الاعتقاد ميراثا يتوارثه الخلف عن السلف . ولم يقتصر الأمر على ذلك فأن قادة أوربا — وهم سادة أساليب الدعاية — أشعلوا جذوة هذه الكراهية بتصويرهم الاسلام تصويرا يخالف الحقيقة كل المخالفة لأسباب سياسة ودينية.

أن الاسلام رسول السلام فى العالم كافة بكل مافى هذه الكلمة من معان فهو أكثر الأديان المنزلة سماحة ويسرا ولكنهم شوهوا حقيقته وقالوا عنه أنه دين تعصب واستبداد . أن الاسلام لم يكتف بأن يقر فى وضوح كل أنظمة الأديان السماوية الأخرى باعلانه أن

ما من أمة على وجه الأرض الا جاءها نذير أو رسول يدعوها لعبادة الله . بل تعدى إلى أبعد من ذلك فجعل كل من أعتنق الاسلام يؤمن بالرسل الأخرى ايمانه بنبى الاسلام تماماً (٢) . ولكن زعماء أوربا السياسيين والدينيين يصورون النبى عليه الصلاة والسلام ممتشقا السيف فى يد وحاملا القرآن فى الأخرى . وعلى الرغم من الأضواء التى سلطت أخيراً على هذه الترهات فان بعض الكتاب الأوربيين مازالوا يصفون الاسلام بأنه دين السيف (٢١) . وقد فكرت أوربا تحت تأثير أعتقاد خبيث فى القضاء على الاسلام باضعافه من ناحية ومهاجمته بشتى الادعاءات الكاذبة والافتراءات من ناحية أخرى . وأن كان هناك ثمة أمر عقدت عليه أوربا الخناصر فهو أن الاسلام أخطر عدو لها وأن واجبها القضاء عليه أو اضعافه بشتى الأساليب المشروعة وغير المشروعة. وقدمت الهيئات السياسية والدينية التى تنتسب لكافة شعوبها إلى هذه الغاية سعيا حثيثا» (٢٢) .

ويثابر الغرب المعاصر على مواصلة تراث الدولة الرومانية وتراث أمراء العصور الوسطى الأوروبية من معاداة الاسلام ومحاربته لأن الاسلام فى ذاته عقيدة ثورية اجتماعية تحرض المسلمين دائما على ألا يخضعوا للذل والاستغلال اللذين فرضتهما الدول الرأسمالية الاستعمارية على بلاد الاسلام فى عهد سيادة الحضارة الغربية وتفوقها . فحرب الغرب على الاسلام حرب سياسية واقتصادية . وإنما تتخذ من الدين تكأة لتبرير الأطماع المادية التى أشتهر بها الغرب فى عهد تفوقه . ومن يقرأ كتب المستشرقين والمتخصصين من الغربيين فى الدراسات الاسلامية يرى أنها تكاد تكون صوراً متشابهة من سوء الفهم

المقصود للاسلام ومن التأويل المغرض لآياته الكريمة وأثبات الشروح الضيقة الأفق لبعض فقهاء المسلمين فى عهود الصراع والاعتداء من قبل الأعداء فؤلف مثل ج . سبنسر ترمنجهام Trimingham J. Spencer يكشف أمر المستشرقين المغرضين بأن أيد فى دراسته للاسلام فى السودان الحكومة البريطانية (٣٣) فى تدخلها الدينى بمنعها بسيف الدولة تسرب المسلمين من سكان السودان إلى جنوب السودان ففى أختلاطهم بالقبائل البدائية والوثنية خطر على التبشير المسيحى هنالك وتعويق لانتشاره . وذلك لأن الاسلام فى رأى ترمنجهام دين مفهوم يخاطب الوثنين فى الصميم ويخاطب طموح النفس البشرية إلى الرقى والمساواة والكرامة والحرية . فالتاجر المسلم أو الفقيه أو الدرويش إذا نزح من شمال السودان وحل بين القبائل الوثنية وصلى وصام وعبدالله على دين الاسلام أجتذب الوثنيين إلى ذلك الدين أكثر مما يجتذبهم المبشرون المسيحيون الأوربيون. فهم يعطونهم دينا مسيحيا ولكنهم لا يرفعونهم إلى مصافهم من الناحية الاجتماعية بل يبقون على الفوارق القائمة على الطبقة والعنصر واللون والثقافة وغير ذلك . وهكذا يؤكد « ترمنجهام » أن الاسلام والمسيحية حينما يترك لهما مجال التنافس حراً بين الوثنيين البدائيين يتغلب الاسلام لاعتماده على مخاطبة الفطرة الانسانية. وهو يقول فى ذلك :

« وأبعد من ذلك فحيثما يكون الاسلام فى منافسة مع هيئات التبشير المسيحية التى يديرها أوربيون حتى عندما يكون الحكام مسيحيين فأنه مع ذلك ينتشر لأنه يقدم قيما دينية واجتماعية

واقتصادية أقرب إلى الفهم مما تقدم المسيحية الغربية التى تسمح فقط لمعتنقيها بالمساواة الدينية لا المساواة الاجتماعية .

وعلى مناطق الحدود تكون القيم الاجتماعية والاقتصادية المستمدة من الانضمام إلى الاسلام واضحة وضوحا بالغا إذ الدولة إسلامية يحكمها على ذلك موظفون بريطانيون ومسلمون » (٢٤) .

فتشهير كتاب الغرب بالاسلام واتهامهم أياه بأنه يقيم العلاقات الدولية على الخصومة والعداء والحرب المستمر ، إنما يستمد جذوره كما رأينا من مصادر متعددة بعضها دينى وبعضها سياسى اقتصادى . وقد دفع الغرب إلى اضطهاد الاسلام ومحاولة القضاء عليه وقوع أغلب بلاده فى مناطق آسيا وأفريقيا الغنية بالموارد الطبيعية والتى اتخذ منها الاستعمار فى عهده الرأسمالى مجالا مشروعاً للاستغلال والنفوذ . فنزوع الاسلام إلى مقاومة الظلم وتمجيده لقيمة الانسان واقراره العدل كأساس للدولة كل هذا جعل الغربيين وهم عبدة المصلحة الذاتية فى العصر الحديث يركزون هجومهم على الأسلام كعقيدة دينية ونظام اجتماعى : ولكن قوة الدعوة الاسلامية وقيمتها الحضارية فى تهيئة الجو والفرصة للتعايش السلمى بين أقوام متعددى الأجناس والأديان والألوان ومستويات التحضر كثيراً ما تخرس ألسنة الداعين ضد الاسلام والمشوهين لحقائقه ، ومن ثم نرى إلى جانب الانصاف للاسلام من بعض كتاب الغرب اضطرار المسئين لفهم الاسلام ان يقرروا الحقيقة ولو بين ضباب الادعاءات والافتراءات ، فيقررون أن الاسلام إنما يأذن الحرب عندما يقع الظلم على المسلمين أو على دينهم . ويظهر هذا فى كتاب مجيد خدورى « الحرب والسلام فى قانون الاسلام » . فالكاتب يكتب الصفحة تلو الصفحة ليثبت أن علاقات الاسلام الدولية تقوم على مبدأ الخصام لغير المسلمين ولكنه يضطر أخيراً أمام

تراث الاسلام وتاريخه أن يعترف بتسامح الاسلام وكرمه مع غيره من المشتركين وأهل الكتاب وبأنه لايعلن حربا إلا على الذين هم حرب عليه (٢٥) .

وليس هذا بالأمر الجديد. فالاسلام دعوة سلام تبدو فى كل وجه من وجوه النظر والتطبيق والعقيدة والسياسة . ففهم الاسلام للدين هذا الفهم الواسع الذى يقوم على أن رسولا قد بعث إلى كل قوم وأن الرسل كثيرون منهم من وحى الله على النبى ذكره ومنهم لم يقصص لخليق بسعة الصدر التى أختص بها دين عالمى كدين الاسلام وخليق بسعة الأفق التى قصد جعلها ميدانا يلتقى فيه الناس كافة . وذلك لأن الاسلام قصد به أن يكون ميدان لقاء العالمين لا ميدان فراق وخصام . وأن الدعوة الاسلامية أكدت أن ذلك هو الهدف وأنه هو الوسيلة كذلك الا إذا أقام عائق العوائق فى سبيل نشر دعوته . فلا اكراه فى الدين ولا عنف إذ يقول تعالى لنبيه :

« أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين » .

ويعلمه أن يقول :

« قل يا أيها الكافرون . لاأعبد ماتعبدون . ولا أنتم عابدون ما أعبد ولاأنا عابد ماعبدتم . ولاأنتم عابدون ماأعبد. لكم دينكم ولى دين »(٢٦) .

ويقرر أن الدعوة وسيلتها الاقناع والحسنى :

« ولاتجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى أحسن الا الذين ظلموا منهم وقولوا آمنا بالذىأنزل الينا وأنزل اليكم وإلهنا وإلهكم واحد ونحن له مسلمون » (٢٧) .

ويقول تعالى :

« ادع إلى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجادلهم بالتى هى أحسن أن ربك هو أعلم بمن ضل عن سبيله وهو أعلم بالمهتدين » (٢٨) .

ولقد كان سلوك محمد فى دعوته مع عقيدة الاسلام ومنهجه، فكان فى ذلك أماما وتوفر للمسلمين بهذه الإمامة نموذج حى يتأسونه ويتبعونه ويبحثون عن سنته كلما ضل بهم الطريق أو تعقدت لديهم المسائل والمشاكل وتسد المعاهدات والمواثيق النبوية ثروة لاحد لها فى بيان حرص نبى الاسلام على مسالمة البشر جميعا سواء كانوا مشركين أو أهل كتاب ماداموا لايحاولون أن يطفئوا نور الله وأن يصدوا بأنفسهم أو بسلطانهم انتشاراً ذلك النور الالهى الذى جاء به الاسلام . ومهما أنكر المنكرون دعوة الاسلام إلى السلام فلن يستطيعوا أن يغضوا من موقف محمد ازاء مشركى مكة وذهابه إلى ماذهب اليه من تنازل فى الحقوق وحرص على تنفيذ العهود حتى يضمن السلام لأن الاسلام يزدهر فى جوه بعد أن جاء ليهب نعمته إلى الوجود .

وإذا كانت معاملة النبى محمد للمشركين على هذا المستوى العالى من المسالمة أكرم والتعاهد فأنه لم يأل جهداً فى موادعة أهل الكتاب فليس هنالك معاملة أحسن من معاملة محمد ليهود يثرب حين هاجر اليها إذ قرر فى ميثاقه الدستورى لتنظيم العلاقات بين طوائفها ، أن اليهود « أمة مع المؤمنين » وكفل لهم حرية الدين ولم يستثن فى معاملتهم أحداً سوى الآثمين منهم شأنهم فى ذلك شأن المسلمين . وبذلك ضمن لهم المساواة فى الحقوق ولم يفرض عليهم أى شرط من شروط التميز الاجتماعى بين المواطنين . ويظهر هذا من مواد هذا الميثاق المتصلة باليهود فهى تقرر :

١ — وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .

٢ — وأن يهود بنى عوف أمة مع المؤمنين لليهود دينهم وللمسلمين دينهم

مواليهم وأنفسهم الا من ظلم أو أثم فانه لايوتغ الا نفسه وأهل بيته .

٣ — وأن ليهود بنى النجار مثل ما ليهود بنى عوف .

٤ — وأن ليهود بنى الحارث مثل ماليهود بنى عوف .

٥ — وأن ليهود بنى ساعده مثل ما ليهود بنى عوف .

٦ — وأن ليهود بنى جشم مثل ما ليهود بنى عوف .

٧ — وأن ليهود بنى الأوس مثل ما ليهود بنى عوف .

٨ — وأن ليهود بنى ثعلبة مثل ما ليهود بنى عوف . الا من ظلم وأثم فانه لايوتغ الا نفسه وأهل بيته .

٩ — وأن جفنه بطن من ثعلبة كأنفسهم .

١٠ — وأن لبنى الشطيبة مثل ما ليهود بنى عوف وأن البر دون الأثم .

١١ — وأن موالى ثعلبة كأنفسهم .

١٢ — وأن بطانة يهود كأنفسهم :

١٣ — وأنه لايخرج منهم أحد باذن محمد .

١٤ — وأنه لا ينحجز على ثار جرح وأنه من فتك فبنفسه وبأهل بيته الا من ظلم وأن الله على أبر هذا .

١٥ — وأن على اليهود نفقتهم وعلى المسلمين نفقتهم وأن بينهم النصر على من حارب أهل هذه الصحيفة وأن بينهم النصح والنصيحة والبر دون الأثم .

١٦ — وأنه لايأثم أمرؤ بحليفه وأن النصر للمظلوم .

١٧ — وأن اليهود ينفقون مع المؤمنين ماداموا محاربين .

١٨ — وأن يثرب حرام جوفها لأهل هذه الصحيفة .

١٩ — وأن الجار كالنفس غير مضار ولا آثم .

٢٠—وأنه لاتجار حرمة إلا باذن أهلها .

٢١—وأنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حدث أو اشتجار يخاف فساده فان مرده إلى الله وإلى محمد رسول الله وإن الله على أتقى ما فى هذه الصحيفة وأبره .

٢٢ — وأنه لاتجار قريش ولا من نصرها .

٢٣ — وأن بينهم النصر على من دهم يثرب .

٢٤ — وإذا دعوا إلى صلح يصالحونه ويلبسونه فأنهم يصالحونه ويلبسونه وأنهم إذا دعوا إلى مثل ذلك فأنه لهم على المؤمنين إلا من حارب فى الدين .

٢٥ — على كل أناس حصتهم من جانبهم الذى قبلهم .

٢٦ — وأن يهود الأوس مواليهم وأنفسهم على مثل مالأهل هذه الصحيفة مع البر المحض من أهل هذه الصحيفة وأن البر دون الأثم لا يكسب كاسب الا على نفسه . وإن الله على أصدق ما فى هذه الصحيفة وأبرها .

٢٧ — وأنه لايحول هذا الكتاب دون ظالم أو آثم وأنه من خرج آمن ومن قعد آمن بالمدينة إلا من ظلم وأثم وأن الله جار لمن بر وأتقى . ومحمد رسول الله » (٢٩) .

وهكذا تؤكد مواد هذا الدستور الاسلامى أن أساس التعامل مع اليهود هو البر المحض والمشاركة فى تحمل المسئولية الوطنية العامة من مالية وعسكرية وسياسة . فالبر والتعاون هما أساس العلاقات الاسلامية مع غير المسلمين طالما لا يأثمون ولا يعتدون بطريقة جماعية كما حدث فى تاريخ القبائل

اليهودية التى نقضت شروط هذا العهد وجعلت من نفسها حرباً على الاسلام والمسلمين فى الداخل والخارج . ومن ثم وجد المسلمون أنفسهم فى حل من من شروط هذا الميثاق بعد أن قابل اليهود السماحة بالغدر والمسالمة بالعدوان.

ولقد مد المسلمون هذه المعاملة القائمة على « البر المحض » إلى المسيحيين كذلك وأكدوا لهم الأمن والحماية وحرية الاعتقاد . ولم يخضع المسيحيون إلا لما خضع له أهل الكتاب من دفع الجزية وهى ضريبة المساهمة فى المسئوليات العامة للدولة الاسلامية . وتظهر أسس هذه العلاقة الخيرة من معاهدة النبى مع نصارى نجران وفيها يقول :

« بسم الله الرحمن الرحيم . .

هذا ما كتب محمد النبى رسول الله لأهل نجران إذ كان عليهم حكمه فى كل ثمرة وفى كل صفراء وبيضاء ورقيق فأفضل ذلك عليهم وترك ذلك لهم على ألفى حلة من حلل الأواقى . فى كل رجب ألف حلة وفى كل صفر ألف حلة مع كل حلة أوقية من الفضة فما زادت على الخراج أو نقصت عن الأواقى فبا لحساب وما قضوا من دروع أو خيل أو ركاب أو عروض أخذ منهم بالحساب . وعلى نجران مؤنة رسلى ومتعتهم ما بين عشرين يوماً فما دون ذلك ولا تحبس رسلى فوق شهر .

وعليهم عارية ثلاثين درعاً وثلاثين فرساً وثلاثين بعيراً إذا كان كيد باليمن ومعرة . وما هلك مما أعاروا رسلى من دروع أو خيل أو ركاب أو عرض فهو ضمين على رسلى حتى يؤدوه اليهم .

ولنجران وحاشيتها جوار الله وذمة محمد النبى رسول الله على أموالهم وأنفسهم وملتهم وغائبهم وشاهدهم وعشيرتهم وبيعهم وكل

ماتحت أيديهم من قليل أو كثير لايغير أسقف من أسقفيته ولا راهب من رهبانيته ولا كاهن من كهانته . وليس عليهم دنيه ولا دم جاهلية ، ولا يحشرون ولا يعشرون ولا يطأ أرضهم جيش ومن سأل منهم حقا فبينهم النصف غير ظالمين ومظلومين .

ومن أكل ربا من ذى قبل فذمتى منه بريئة . ولا يؤخذ رجل منهم بظلم آخر .

وعلى ما فى هذا الكتاب جوار الله وذمة محمد النبي رسول الله حتى يأتى الله بأمره ما نصحوا واصلحوا ماعليهم مثقلين بظلم (٣٠)»

وأن دلت نصوص هذه المعاهدة على شيء فإنما تدل على أن الدولة الاسلامية لاتقيس بمقياسين أو تكيل بكيلين . فالعدل هو الفيصل فى أحوال المسيحيين الشخصية والعامة كما هو كذلك فى أحوال المسلمين .

وأن معاهدات النبي الأخرى مع أهل الكتاب تفيض بروح المسالمة والعدل والاستمتاع الكامل بحريات المواطن وحقوقه فى الحياة والدين والمال . فكتابه « لحنينا ولأهل خيبر والمقنا ولذراريهم مادامت السموات على الأرض (٣١) من الوثائق التى تؤكد أنه « لاأكراه فى الدين» ولا فى غيره من شئون المجتمع المعنوية والمادية . كما أن كتابه إلى أسقف ايلة وأهلها « مريحنه بن رؤبة وسروات أهل أيلة » يقرر إلى جانب تأكيدات الامان من قبل حكومة الاسلام إيمان محمد برسالة عيسى فى قوله « فانى رسول الله بالحق أؤمن بالله وكتبه ورسله وبالمسيح بن مريم أنه كلمة الله وأنى أؤمن به

أنه رسول الله » (٣٢) . وتسير كتب النبي ومعاهداته مع أهل الكتاب على هذا التسويق ولا تشترط الا على شرطين رئيسيين هما : وجوب المحافظة على السلم ، وأداء الجزية . فالاسلام يضع السلم فى المكان الأول لاقرار النظام القومى والعالمى . وما أن اتفق محمد مع أسقف أيلة وأهلها حتى منحهم وثيقة الأمان فى الداخل والخارج هم « ومن كان معهم من أهل الشام وأهل اليمن وأهل البحر » فى معاهدته معهم ونصها :

« بسم الله الرحمن الرحيم ..

هذه أمنة من الله ومحمد النبي رسول الله ليحنة بن رؤبة وأهل أيلة سفنهم وسيارتهم فى البر والبحر ولهم ذمة الله ومحمد النبي ومن كان معهم من أهل الشام وأهل البحر » .

فمن أحدث منهم حدثاً فأنه لايحول ماله دون نفسه وأنه طيب لمن أخذه من الناس .

وأنه لايحل أن يمنعوا ماء يردونه ولا طريقاً يردونه من بر أو بحر .

هذا كتاب جهيم بن الصلت وشرحبيل حسنة باذن رسول الله » (٣٣) .

ولقد طبعت هذه الروح التى سادت المعاهدات النبوية المعاهدات التى عقدها الخلفاء الراشدون مع غير المسلمين ، إذ أكدت الاحتفاظ لهم بحقوقهم وحرياتهم كاملة ماداموا يعيشون فى دولة الاسلام ، وأن الصلح الذى عقده عمر مع أهل ايليا (بيت المقدس) يعد فى الفكر السياسى الغربى والشرقى مثالا رائعاً للتسامح الاسلامى فى معاملة المخالفين له فى الدين والسياسة . وتجرى

هذه المعاهدات على النسق الآتى :

« بسم الله الرحمن الرحيم .

هذا ماأعطى عبد الله عمر أمير المؤمنين أهل أيليا من الأمان. أعطاهم أماناً لأنفسهم وأموالهم وكنائسهم وصلبانهم وسقيمهاوبريئها وسائر ملتها . أنه لاتسكن كنائسهم ولا تهدم ولا ينتقص منها ولا من حيزها ولا من صليبهم ولا من شيء من أموالهم ولايكرهون على دينهم ولا يضار واحد منهم . ولايسكن بايليا معهم أحد من اليهود .

وعلى أهل ايليا أن يعطوا الجزية كما يعطى أهل المدائن وعليهم أن يخرجوا منها الروم واللصوت . فمن خرج منهم فانه آمن على نفسه وماله حتى يبلغوا مأمنهم ومن أقام منهم فهو آمن وعليه مثل ما على أهل ايليا من الجزية ومن أحب من أهل ايليا أن يسير بنفسه وماله مع الروم ويخلى بيعهم وصلبهم فانهم آمنون على أنفسهم وعلى بيعهم وصلبهم حتى يبلغوا مأمنهم ومن كان بها من أهل الأرض قبل مقتل فلان فمن شاء منهم قعد وعليه ما على أهل ايليا من الجزية ومن شاء سار مع الروم ومن شاء رجع إلى أهله فأنه لايؤخذ منهم شيء حتى يحصد حصادهم .

وعلى مافى هذا الكتاب من عهد الله وذمة رسوله وذمة الخلفاء وذمة المؤمنين إذا أعطوا الذى عليهم من الجزية .

شهد على ذلك خالد بن الوليد وعمرو بن العاص وعبد الرحمن ابن عوف ومعاوية بن أبى سفيان و كتب وحضر سنة خمس عشرة » (٣٤) .

ونحن أن استعرضنا المعاهدات الاسلامية مع غير المسلمين فى عهد اتصالهم الأول بغير المسلمين حين كانت السنة النبوية تحكم حكماً مباشراً أعمالهم

ومواثيقهم تبين كذب الادعاء بأن الاسلام يفترض اعلان الحرب ، التي لا تنقطع على غيره حتى يسلموا . ولقد استغل المفترون المغرضون تفنين بعض الفقهاء للقواعد التي تضبط علاقات المسلمين بغيرهم . ولـكن من يتأمل حتى القواعد الفقهية التي كثر الافتراء فى تأويلها يجد أنها لا تحمل مطلقاً مغزى اعلان الحرب المستمر من المسلمين على غيرهم وبعبارة أخرى الجهاد القائم أبد الدهر ضد غير المسلمين . فابن القيم الجوزيه يلخص موقف أهل الأرض من الاسلام فى قوله « فصار أهل الأرض معه ثلاثة أقسام : مسلم مؤمن به — ومسالم له آمن به — وخائف محارب » (٣٥) . ويعرف محمد الخضر حسين المحاربين بقوله : « أما المحاربون فهم يهاجون أمة اسلامية أو يتحفزون الهجوم عليها أو يمدون أيديهم إلى حق من حقوقها ، وحكم الاسلام فى هؤلاء أن يدفعوا إذا هاجوا ويبادروا بما يكف بأسهم إذا تحفزوا ويقوموا إذا اعتدوا على الحق حتى ينصفوا . يأذن الاسلام فى دفع المهاجم أو كف المناوىء مع رعاية جانب الرفق والأخذ بالعرف »(٣٦) . وهذا التعريف لأهل الحرب أو المحاربين تعريف مستقى من روح الاسلام وقوانينه ونظمه فأهل الحرب هم المعتدون من الأجانب وليسوا الأجانب على الاطلاق وهم المعتدون طالما هم معتدون فان جنحوا للسلم بادر المسلمون بالجنوح لها تنفيذاً لقوله تعالى :

« وإن جنحوا للسلم فاجنح لها وتوكل على الله أنه هو السميع العليم . وإن يريدوا أن يخدعوك فان حسبك الله . هو الذى أيدك بنصره وبالمؤمنين . وألف بين قلوبهم لو أنفقت ما فى الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم ولـكن الله ألف بينهم أنه عزيز حكيم . يا أيها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين (٣٧)» .

وإن حرص الاسلام الأكيد على السلام فى العلاقات الدولية ، إنما ينبثق من حرصه على السلام داخل الدولة الاسلامية فالاسلام لا يسمح مطلقا بقيام

حالة حرب بين المسلمين ويقدم لمعالجة مثل هذه الحالة جهازاً عادلا حاسما فى الوقت نفسه . فاذا ما قام خلاف بين طائفتين من المسلمين تدخلت الدولة بالأسلوب السلمى واعتدت طائفة على الأخرى أمر الاسلام بمحاربة المعتدية — شأنها فى ذلك شأن أية جماعة أجنبية معتدية — حتى تعود إلى الاحتكام إلى أوامر الله وقوانين المجتمع الأسلامى. فاذا عادت عوملت كأنها لم تعتدفلا يضع لها حق بما جنت وإنما يكون ميزان العدل وحده هو الفيصل فى الأمر . ومن ثم نرى أن رائد الاسلام فى سلمه وحربه إنما هو العدل والاهتداء بقيمه المستقيمة فى إقامة صرح المجتمع الاسلامى والعالمى . وفى هذا يقول تعالى :

« وإن طائفتان من المؤمنين اقتتلوا فاصلحوا بينهما فان بغت إحداهما على الأخرى فقاتلوا التى تبغى حتى تفىء إلى أمر الله فان فاءت فاصلحوا بينهما بالعدل وأقسطوا أن الله يحب المقسطين . إنما المؤمنون أخوة فاصلحوا بين أخويكم واتقوا الله لعلكم ترحمون(٣٨)

وأن الاسلام بهذا الموقف من السلم والحرب ليسام أعظم المساهمة وأعمقها فى تاريخ الانسان فى الظروف الحاضرة التى تمر بها المدينة العالمية . فهنالك اجماع كما ذكرنا بين مفكرى العالم السياسيين بأن التطور فى النظم السياسية لم يجاز التطور فى النظم الاقتصادية والفنية . إذا على حين أن وحدات العالم سياسية أضحت فى حالة اعتماد متبادل بين بعضها البعض من ناحية الضروريات والكماليات التى تقوم عليها الحياة فهى لا تزال تصر على الانفصالية التى يستتبعها مبدأ السيادة القومية وتتخذ من الحرب فى النهاية تعبيراً عن إرادتها التى لا راد لها سوى ماتحس به من ضعف يحول بينها وبين الالتجاء إلى هذه الوسيلة فى العلاقات الدولية . فالحرب فى الدولة الحديثة هى فى التحليل النهائى للتنظيم الدولى مقياس السيادة وأداه اكمالها . ولا شك أن عصبة الأمم

وهيئة الأمم كانتا خطوتين فى سبيل القضاء على هذا المذهب القومى وإقامة منظمة دولية تحد من الميل إلى اتخاذ الحرب وسيلة لتحقيق المطامع والأغراض الخاصة إلا أن التحيز فى استخدام سلطاتها قد انتهى بدمار الأولى ويهدد بانهيار الثانية . وأن كانت هيئة الامم المتحدة قد تضمنت المبدأ الاسلامى الذى يؤكد قصر الحرب على مقاومة المعتدى حتى يثوب إلى قانون العدالة العام ، وأقامت لتطبيق ذلك جهازاً عسكريا إلا أن التنفيذ العملى قد أظهر فى حالة مثل حالة الحرب الاهلية فى كوريا أو العدوان الثلاثى على مصر أن الامم المتحدة ليست متحدة على ميزان عدل تفرض نتائجه على المعتدى سواء انتسب إلى الغرب أو إلى الشرق على قدم المساواة . وكلما تأمل المفكر ما دعا اليه الاسلام من أن المجتمع الانسانى كان أمة واحدة وأن اختلاف الأمم الفرعية ليس إلا وسيلة التسابق إلى الخير وأن البر والتعاون هو أساس التعامل بينها جميعاً ، وأن الحرب إنما هى عصا تأديب للمعتدى تجـــلى له مبلغ ما يستطيع الأسلام تقديمه من الناحية المذهبية والتنظيمية إلى عالم أدرك الآن وحدة حضارته وعجز مع ذلك عن تقديم النظم السياسية التى تتلاءم مع تطور الحضارة ، وأنه لمن المؤكد أن الاسلام كما ساهم فى العصور الوسطى والدولة الحديثة فى نشر الدعوة إلى إقامة العلاقات الدولية على أسس من العدالة يساهم الآن فى الدولة المعاصرة فى حل الأزمة التى تواجه العالم وتهدده بالبوار والدمار مما دفع بكثير من مفكرى الحضارة المعاصرين إلى التشاؤم والاحساس بالعجز وخيبة الأمل . أن فى عدل الاسلام نصا وروحا ونظرا وتطبيقا نعم الهادى للبشر فى مشكلة الحياة الانسانية وهى تتجذب بين قوى الاتحاد والفرقة .

المراجع

١ ـ (١) Sorokin, P.A. -- Social Philosophies of an age of crisis.
(ب) Wallas. Crahan – Human Nature in Politics.

٢ ـ سورة الحجرات ١٣

٣ ـ سورة البقرة ٢١٢

٤ ـ سورة المائدة ٤٧

٥ ـ Arnold Toynbee : The World and the West, Oxford Univ. Prese 1953, P. 19

٦ ـ ابن هشام

٧ ـ زاد المعاد فى هدى خير العباد لأبى عبد الله بن القيم الجوزية (٦٩١ – ٧٥١) القاهرة ١٩٣٤م ١٣٥٣ هـ (محمد على صبيح وأولاده — ميدان الأزهر) والجزء الأول ص١٨٦

٨ ـ Khadouri. Majid – War and peace in the Law of Islam p.63.

٩ ـ سورة المائدة ٨

١٠ ـ سورة الحديد ٢٥

١١ ـ سورة الحج ٤٠

١٢ ـ سوة البقرة ١٩٠ — ١٩٣

١٣ ـ سورة الممتحنة ٨ — ٩

١٤ ـ سورة النحل ٩١ — ٩٢

١٥ ـ سورة الأنفال ٥٥ — ٥٨

١٦ ـ سورة الأنفال ٥٥ ـ ٥٨ ص ٢٢٥ عربى

١٧ — السيرة النبوية لابن هشام حققها مصطفى السقا ... ابراهيم الابيارى وعبد الحميد شلبى القاهرة ١٩٣٦ الجزء الثالث ص ٢٣١

١٨ — ابن هشام جزء ٣ ص ٢٢٧

١٩ — محمد حسين هيكل ـ الصديق أبو بكر الطبعة الثانية ١٩٦٢ مقتبسة ص ١٠٥

٢٠ — (ا) سورة فاطر ٢٤
(ب) سورة يونس ٤٧
(ج) سورة الرعد ٧

٢١ — «ان نشر الاسلام بحد السيف والقوة هو الواجب الدينى على كل مسلم» د.ب. ماكدونالد ـ دائرة المعارف الاسلامية.

٢٢ — مولاى محمد على ـ الاسلام والنظام العالمى الجديد ـ ترجمة أحمد جودة السحار ص ٣٢

٢٣ — Trimingham, J. Spencer- Islam in the Sudan, Oxford Univ 1949, P.248

٢٤ — Trimingham, J. Spencer- Islam in theudan, Oxford Univ. 1949 P. 249

٢٥ — Majid Khadouri-War and Peace in theLaw of Islam. Baltimore, john Hopkins Press 1955 P. 177.

٢٦ — سورة الكافرون .

٢٧ — سورة العنكبوت ٤٦

٢٨ - سورة النحل ١٢٥

٢٩ - محمد حميد الله الحيدرابادى - مجموعة الوثائق السياسية فى العهد النبوى والخلافة الراشدة. القاهرة ١٩٤١ ص ٤

٣٠ - محمد حميد الله الحيدرابادى - مجموعة الوثائق السياسية فى العهد النبوى والخلافة الراشدة . القاهرة ١٩٤١ ص ٨١

٣١ - الوثائق النبوية ص ٣٨

٣٢ - الوثائق النبوية ص ٣٣

٣٣ - الوثائق النبوية ص ٣٤

٣٤ - الوثائق النبوية ص ٢٦٨

٣٥ - ابن القيم الجوزية - زاد المعاد فى هدى خير العباد - الجزء الثانى ص ١١٥

٣٦ - محمد الخضر حسين - رسائل الاصلاح ١٩٣٩ ص ١٤١

٣٧ - سورة الأنفال ٦١ - ٦٤

٣٨ - سورة الحجرات ٩ - ١٠

الفصل الثالث

السياسة عند الغزالى

إن فلسفة السياسة عند علماء المسلمين ومفكريهم لا تزال تحتاج إلى كشف ودراسة متعمقة . ففى ظل ازدهار الحضارة الغربية ، واتجاه أهل المشرق بعقولهم نحو ثقافة الغرب ، ساد الاعتقاد أن فلسفة السياسة وقف على مفكرى اليونان الأقدمين وورثة فكرهم فى العالم الغربى الحديث . ولكن مثل هذا الاعتقاد لابد وأن يتعدل من أساسه فى ضوء تجربة العالم المعاصر الذى بدأ يعى أهمية الحضارات العريقة الأخرى ، ويبحث فى سجلاتها عن مصادر للالهام فى محاولة بناء الدولة الجديدة . ولقد كانت الحضارة الاسلامية سباقة فى مجال التنظيم السياسى ، وأكدت من عناصره ومقوماته ما يحتاج عالم اليوم إلى الاهتداء به . وليس هناك أجدى فى مثل هذا البحث من استقاء أصول السياسة الاسلامية من كتابات فقهاء المسلمين الذين يحتل الإمام الغزالى بينهم فى هذا الميدان مكانة مرموقة وأصالة غير مسبوقة .

فالإمام الغزالى له فلسفة فى السياسة متصلة الحلقات ، والمطلع على مؤلفاته يدرك أن الرجل كان واعيا لدوره فى مجال الفكر السياسى الاسلامى المعاصر . فمثلا نراه فى الفصل الذى كتبه عن الإمامة فى كتابه « الاقتصاد فى الاعتقاد » يشير على القارىء أن يرجع لتفصيل هذا الموضوع فى كتابه « المستظهرى[1] » كما نراه فى الفصل الذى كتبه فى الجزء الثانى من « إحياء علوم الدين » عن « المأخوذ والآخذ » من أموال السلطان يشير إلى معالجة هذا الموضوع فى

---

(1) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٤

(كتاب « المستظهرى » المستنبط من كتاب كشف الأسرار وهتك الأستار، تأليف القاضى أبى الطيب فى الرد على أصناف الروافض من الباطنية) وكذلك « فى أحكام الإمامة من كتاب الاقتصاد فى الاعتقاد[1] ».. وإن هذه الكتب الثلاث التى يكمل بعضها بعضا من ناحية الدراسة الواقعية لنظم الحكم تقوم كلها على القاعدة النظرية الواسعة التى ضمنتها كتابه « التبر المسبوك فى نصيحة الملوك » فالامام الغزالى قد وصل إلى آراء وحقائق عن فن الحكم ومبادئه فى فترة مبكرة ، وحافظ فى كتاباته المتتالية على نصها وروحها ، مما يميز النظام الفكرى المتسق فى مجال السياسة ويكسب لصاحبه لقب الفيلسوف السياسى .

وقبل أن نعرض لفكر الإمام الغزالى السياسى ، يجب أن نذكر أن الرجل لم يكتب ما كتب وهو جالس فى برج عاجى . وإنما أتيحت له تجربة نادرة فلقد كان الفقيه أو عالم السياسة أو « المستشار القانونى » فى حاشية ملوك السلاجقة ووزرائهم فى نيسابور ؛ وخاصة الوزير نظام الملك الذى شمله برعايته ، وكان مقتله من العوامل التى أثرت فى حياة الغزالى النفسية تأثيراً يرى بعض الباحثين أنه كان ذا صلة وثيقة بتطوره الروحى الذى يصفه فى كتابه « المنقذ من الضلال » وكتابه « التبر المسبوك فى نصيحة الملوك » موجه للسلطان محمد ابن ملك شاه ، ويخاطبه فيه بقوله : « إعلم .. يا سلطان العالم ، وملك المشرق والمغرب ، أن الله أنعم عليك نعما ظاهرة ، وآلاء متكاثرة ، يجب عليك شكرها ، ويتعين عليك اذاعتها ونشرها[2] » كما أن كتاب « المستظهرى » ألفه فى بغداد استجابة لرغبة الخليفة حين « خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالاشارة إلى الخادم فى تصنيف كتاب فى الرد على الباطنية ، مشتمل على الكشف عن بدعتهم وضلالتهم وفنون مكرهم واحتيالهم ووجه

---

(١) إحياء علوم الدين جزء ثان ص ١٤١

(٢) التبر المسبوك ص ٢ — ٣

استدراجهم عوام الخلق وجهالهم وايضاح غوائلهم فى تلبيسهم وخداعهم وانسلالهم عن ربقة الاسلام وانسلاخهم وانخلاعهم وابراز فضائحهم وقبائحهم بما يفضى الى الى هتك أستارهم وكشف أغـوارهم » وهكذا تتجاوب تجـربته المستمدة من اتصاله بالسياسه فى عصره ، مع ايمانه وعلمه بقواعد العـدل الاسلامى ، الذى مكنت له الدعوة الاسلامية فى قلوب المسلمين « الحقيقيين » ـ على حد تعبيره ـ وتخرج لنا فلسفة سياسية تتسم بالحيوية والجدة ، اللتين تمنحها التجربة المباشرة حينما تلقى نفساً خصبة قابلة للتجريب وقادرة عليـها ، وحيـنما ينصهر صاحبهـا ويتفاعل مع الأحداث العاصفه المحيطة بعصره فى أمانة ووعى واستنارة . ومن هذه الخصومات المذهبية والسياسية التى وجد الغزالى نفسه إما مؤيداً أو معارضا لها ، اكتسبت كتاباته طابع الجدل السياسى الذى يقـابل فى الفكر السياسى العربى ما نجد من جدل سياسى ملىء بالقوة والصدق فى محاورات ثراسياخوص وسقراط فى جمهورية أفلاطون ، وفى مناقشات جون لوك فى مقاليه عن الحكومة المدنية للحجج التى قدمها سير روبرت فلمر وتوماس هوبز .

وتحتل السياسة فى فكر الغزالى ، على هذا النحو ، مكانا رفيعاً جوهرياً سواء كان ذلك من ناحية النظرية العـامة أو التطبيق العمـلى . وليس هناك بين فى وصف هذه المكانة من أنه قد توجها كأشرف الاعمال التى تقوم أساسا لنظام الدين والدنيا معا . ونحن نقدم الفقرة الآتية من كتابه « فاتحة العلوم » ، فهى تدخلنا مباشرة إلى قلب فلسفته السياسية ، اذ يقول :

« أن مقاصد الخلق مجموعه فى الدين والدنيا ، ولا انتظـام الدين الا بنظام الدنيا فان الدنيا مزرعة الآخرة ، وهى الآلة الموصلة الى الله تعالى لمن اتخذها آلة وممراً ، ولم يتخذها وطنا ومستقراً . وليس ينتظم أمر الدنيا الا بأعمـال الادميين . وأعمالهم وصناعاتهم تنحصر فى ثلاثة أقسام . (أحـدها) أصول

لأقوام العالم دونها ، وهي أربعة :

الزراعة . وهي للمطعم ، والحياكة وهي للملبس ، والبناء وهو للمسكن ، والسياسة وهي للتأليف والاجتماع والتعاون على أسباب المعيشة وضبطها .

(القسم الثاني) ماهي مهيأة لكل واحدة من هذه الصناعات وخادمة لها ، « كالحدادة فإنها تخدم الزراعة ، وجملة من الصناعات بإعداد آلاتها ، وكالحلاجة والغزل فإنها تخدم الحياكة بإعداد عملها .

(القسم الثالث) ماهي مزينة للأصول ومرتبة لها كالطحن والخبز للزراعة وكالقصارة والخياطة للحياكة ... »

وذلك بالاضافة الى قوام العالم الأرضي مثل أجزاء الشخص الآدمي بالإضافة اليه ، فانها ثلاثة أضرب :

(إما أصول) كالقلب والكبد والدماغ ، فهي الأعضاء الرئيسية .

(وإما خادمة لها) كالمعدة والعروق والشرايين والأعصاب والأوردة .

وإما مكملة ومزينة) كالأظفار والأصابع والحاجبين ...

وأشرف هذه الصناعات أصولها الأربعة وأشرف الأربعة السياسة للتأليف والاستصلاح .

ولذلك تستدعي هذه الصناعة من الكمال ما لا يستدعيه غيرها ، ولذلك من يتكفل بها يستخدم سائر الصناع ويحكم عليهم .

وأعني بالسياسة استصلاح الخلق ، بإرشادهم الى الطريق المستقيم المنجي في الدنيا والآخرة . وهي على أربع مراتب :

(الأولى) وهي العليا ، سياسة الأنبياء ، وحكمهم على الخاصة والعامة جميعا في ظاهرهم وباطنهم .

(الثانية) سياسة الخلفاء والملوك والسلاطين ، وحكمهم على الخاصة والعامة جميعا لـكن على ظاهرهم لا على باطنهم .

(الثالثة) سياسة العلماء بالله وبدينه الذين هم ورثة الأنبياء ، وحكمهم على باطن الخاصة فقط ، ولا يرتفع فهم العامة الى الاستفادة منهم،ولا تنتهى قوتهم الى التصرف فى ظاهرهم بالالزام والمنع .

(والرابعة) الوعاظ ، وحكمهم على بواطن العامة فقط .

وأشرف هذه المقامات بعد النبوة افادة العلم ، وتهذيب نفوس الناس عن الأخلاق المذمومة المهلكة ، وارشادهم إلى الاخلاق المحمودة المسعدة وهو المراد بالتعليم [1] .

ولقد أعطى الغزالى السياسة فى هذا العرض مفهوما أخلاقيا . فالمقصود بالسياسة التعليم والتهذيب والارشاد . وهو معنى رحب واسع ، وأظهر مايميزه اشتراك رجل السياسة وعالم السياسة ، فى مهمة الارشاد الاجتماعى الى التعاون فى أداء الاعمال التى لا بد من اتمامها لكفالة قيام المجتمع واستمراره ولقد أدى به هذا الربط بين الاخلاق والسياسة إلى أن يعلى من شأن وظيفة التربية السياسية ويجعلها التالية لعمل النبوة . وهو اعلاء ضمنى لوظيفة الفقيه فى الدولة أو وظيفة الغزالى نفسه وأن مثل هذا التصور خاص بمفهوم الدولة الاسلامية التى يرتبط فيها الدين والدنيا ، ويعلو فيها مركز ممثل الدين سواء كان خليفة أو فقيها .

ولـكن الامام الغزالى من الواقعية بحيث لا يقتصر بمجال السياسة عنده على المفهوم الأخلاقى وحسب بل أنه يشتمل كذلك على المفهوم القـانونى المتصل

---

(١) فاتحة العلوم ص ٥ـ٦

ببيان الحدود ، وبجزاء المحسن والمسيء على قدر رعاية تلك الحدود . ويقدم لهذا المفهوم تفسيراً سيكلوجياً نفسياً لطبيعة البشرية وتصرفها فى علاقات الأفراد بعضهم ببعض ، وعلاقاتهم بالدولة فالانسان — فى رأيه — ليس الكائن العاقل الذى عرفه فلاسفة اليونان من أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو وإنما هو الكائن الذى يشبه انسان ماقبل المجتمع عند هوبز . إذ يرى الغزالى :

١ — أن الشهوات هى السائدة عند الاغلب الأعم من البشر ، ويدرك مدى فعلها التدميرى لبناء المجتمع اذا ما انطلقت فى البحث عن ارضاء حاجاتها ومطالبها . ولهذا وجبت السياسة للبشر ووجب قيام من يكبح جماح الشهوات بالسلطة المادية والتربية العلمية والأخلاقية ، ويوضح معالم الطريق فى مجال المعترك البشرى على أسس الحياة ومقوماتها . ويؤكد من أهمية الدولة بنظامها السياسى والقانونى مايقابل الناس من تعقيد فى مسائل الحياة الضرورية ، إذ المشكلة الكبرى التى تعترضهم تقوم على النقص المحسوس فى الموارد المالية والبشرية وعلى عجزها عن ارضاء الحاجات والشهوات لكافة الخلق . وهو فى هذا الأدراك لمشكلة السياسة قد سبق مالتس Malthus فى الأشارة الى عدم التناسب بين السكان والموارد وإن كان قد وجد فى الدين الاسلامى عاصما من التشاؤم الذى انتهى اليه المفكر الانجليزى ، فهو مؤمن بأن السياسة التى تقوم على الشرع الاسلامى كفيلة بحل مشاكل المجتمع والدولة : وهو يشرح هذا الموقف على النحو الآتى فى كتاب « فاتحة العلوم » بقوله : « فاعلم أن الله تعالى أخرج آدم من التراب وأخرج ذريته من سلالة من ماء دافق ، وأخرجهم من الاصلاب الى الارحام ، ومنها الى الدنيا ثم الى القبر ثم الى العرض ثم الى الجنة أو الى النار . فهذا مبدؤهم ، وهذه غايتهم ، وهذه منازلهم . وخلق الدنيا زاداً

المعاد ليتناولوا منها مايصلح للتزود . فلوتناولوها منها قدر الزاد بالعدل لانقطعت الخصومات . وتعطل الفقهاء . ولكنهم تناولوها بالشهوات ، وضاقت أعيان الأموال والأنفس عن الوفاء بجميع الشهوات ، فتولد منها الخصومات ، فمست الحاجة الى تمهيد قانون فى بيان حدود الاختصاصات بالمنكوحات والمطعومات وسائر المطلوبات الدنيوية ، وهو العلم الذى يتولى الفقيه بيانه فى ربع المعاملات والنكاح والخراج . ومست الحاجة الى سلطان يسوسهم ويحملهم على الحدود الفاصلة للاختصاصات فالفقيه هو العالم بقانون السياسة ، وطريق التوسط بين الخلق اذا تنازعوا بحكم الشهوات . فالفقيه هو معلم السلطان ، ومرشده الى طريق سياسة الخلق لينتظم باستقامتهم أمورهم فى الدنيا . ووجه تعلقه بالدين أن الدنيا منزل من منازل الآخرة ، بل هى مزرعة الآخرة ، ولا يتم الدين الا بالدنيا . ولذلك قيل الدين والملك توأمان . والدين أصل والسلطان حارس . وما لا أصل له فهدوم ، وما لا حارس له فضائع[1] .

ولكن منهج الغزالى فى الربط بين الدين والدنيا ، واتخاذه أساساً لوجوب وجود الفقيه والسلطان ، منهج سليم صحى واقعى . فهو لم يقابل بين الدين والدنيا المقابلة العامة الشائعة التى تحط من شأن الدنيا لتعلى من شأن الدين ولكنه ذهب إلى أن الدنيا من الألفاظ المشتركة فى معانيها ، فكما أنها تعنى « فضول التنعم والتلذذ والزيادة على الحاجة والضرورة » فهى تعنى أيضا « جميع ماهو محتاج اليه قبل الموت » . ويقرر الغزالى فى كتاب « الاقتصاد فى الاعتقاد » أن أحد المعنيين ضد الدين والآخر شرطه ، وهكذا يغلط من

---

(١) فاتحة العلوم ص ٤٤

لايميز بين معانى الألفاظ المشتركة . فنقول نظام الدين بالمعرفة والعبادة لايتوصل اليهما الا بصحة البدن وبقاء الحياة وسلامة قدر الحاجات من الكسوة والمسكن والأقوات والأمن ... ولعمرى من أصبح آمنا فى سربه ، معافى فى بدنه . وله قوت يومه ، فكأنما جيزت له الدنيا بحذافيرها . وليس يأمن الانسان على روحه وبدنه وماله ومسكنه وقوته فى جميع الأحوال بل فى بعضها فلا ينتظم الدين الا بتحقيق الأمن على هذه المهمات الضرورية ، والا فمن كان جميع أوقاته مستغرقا بحراسة نفسه من سيوف الظلمة ، وطلب قوته من وجوه الغلبه ، متى يتفرغ للعلم والعمل ، وهما وسيلتاه الى سعادة الآخرة . فاذا بان نظام الدنيا . أعنى مقادير الحاجة شرط لنظام الدين »[1] .

وكما جعل الغزالى الدنيا شرطا أساسيا للدين ، جعل الدولة بدورها أساسا للدنيا ، وربط بين وجوه النشاط الروحية والثقافية والاقتصادية والصحية والسياسية ربطا يجعل من حياة الفرد فى جانبها الشخصى وجانبها العام كلا عضويا متكاملا لا يمكن تحقيقه الا فى نطاق الدولة . ومن ثم فهو ينكر وجود النظم المختلفة مثل الدين والملكية والأخلاق والعلاقات المدنية قبل قيام الدولة . وهو فى ذلك أقرب الى توماس هوبز وأبعد من جون لوك وجان جاك روسو. فليس هنالك اجتماع قبل قيام الدولة . وتصبح الدولة بذلك ذات أهمية جوهرية قصوى فى تنظيمه . فحقوق الفرد ونظم المجتمع لاتتم الا بها وبسلطانها القاهر المطاع . فالقهر الذى يكفل الطاعة هو خاصية الدولة عند الغزالى ، وهو فى ذلك يؤكد مثل المحدثين ضرورة السيادة كركن جوهرى من أركان الدولة إذ أن فلسفته السياسية تقوم على افتراضه الرئيسى من أن «نظام الدين لايحصل الا بنظام الدنيا ، ونظام الدنيا لايحصل الا بامام مطاع »[1] .

---

(١) الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٠٥

ويشرح الامام الغزالى نظرية السيادة فى الدولة شرحا أشبه بما قدمه توماس هوبز فى تبريرها ـ بعده بستة قرون ـ وان كان هوبز قد اعتمد على افتراض نظرى أما هو فقد اعتمد على تبرير فعلى . فالعهد الذى عاش فية الغزالى يشبه الى حد كبير العهد الذى عاصره من بعد توماس هوبز ، فكلا العهدين كان مليئا بالفتن ، وأحس الناس فيهما بأهمية الامن فى ذاته وضرورة حفظ النظام بواسطة سلطان قاهر يضع حداً لكل مايهدد الانفس من عوامل الاضطراب . فالخشية من الفتنة هى التى أكدت الحاجه الى الامن والى سلطة موحدة تتركز فيها السيادة حتى تحول دون تضارب الاراء وتعدد الاهواء وشيوع الفوضى .

ويعرض الغزالى نظرية وحدانية السيادة فى الدولة فى قوله فى كتابه «الاقتصاد فى الاعتقاد» .

« وأما المقدمة الثانية » وهو أن الدنيا والأمن على الانفس والاموال ؛ لاينتظم الا بسلطان مطاع ، فتشهد لها مشاهدة أوقات الفتن بموت السلاطين والأئمة ، وأن ذلك لو دام ولم يتدارك بنصيب سلطان آخر مطاع ، دام الهرج ، وعم السيف وشمل القحط وهلكت المواشى وبطلت الصناعات ، وكان كل غلب سلب ، ولم يتفرغ أحد للعبادة والعلم إن بقى حيا . والأكثرون يهلكون تحت ظلال السيوف . ولهذا قيل والسلطان توأمان ، ولهذا قيل الدين أس ، والسلطان حارس ، وما لا أس له فمهدوم ، ومالا حارس له فضائع . وعلى الجلة لا يمارى العاقل فى أن الخلق على اختلاف طبقاتهم ، وماهم عليه من تشتت الاهواء وتباين الآراء (لو تركوا شأنهم) ولم يكن لهم رأى مطاع يجمع شتاتهم ، لهلكوا من عند آخرهم . وهذا داء لاعلاج له الا بسلطان قاهر مطاع يجمع شتات الآراء . فبان أن السلطان ضرورى فى نظام الدنيا ، ونظام الدنيا ضرورى فى نظام الدين ، ونظام الدين ضرورى فى الفوز بسعادة الآخرة وهو مقصود الانبياء قطعاً . فكان وجوب الامام من ضروريات الشرع الذى لاسبيل الى تركه . فاعلم ذلك » .

وإن هذا التفسير لضرورة قيام الدولة والسلطان القاهر أو السيادة حفظاً لنظام الدين والدنيا يكمن خلف موقفه من نظام الحكم والأمامة على وجه العموم ، وما أدخله على شروط الحكم والامامة من تعديل وتنازل فى بعض الأحيان . ونحن نعرض هنا لبعض نتائج هذه النظرية فى كتاباته السياسية :

(فأولا) نلاحظ أن الغزالى وأن أكد أهمية السلطة القاهرة وتوفر القوة فى صاحب السلطة لم يطلب ذلك أجل القهر فى ذاته أو السلطة فى ذاتها . وإنما طلب ذلك من أجل التأمين الاجتماعى لحياة الناس فى دينهم ومعاشهم وتوفير الظروف التى تضمن سعادة الدنيا الآخرة . ومن ثم فقد أكد الى جانب السلطة جانب المسئولية التى تتمثل فى رعاية الشعب وخدمته . ويلخص الغزالى فى كتابه « التبر المسبوك فى نصيحة الملوك» تلك الرعاية والخدمة فى مبدأ العدل والانصاف ، الذى يطالب بتحقيقه . ويعده فرع « الايمان » . فايمان السلطة يتألف من أصل هو الاعتقاد ، وفرعهو العمل ، والعدل هو جانب العمل الذى يقوم بينه وبين الحق ، ويحذر الغزالى السلطان من أن الله لا يتجاوز يوم القيامه عنه فيا يتعلق بمظالم الخلق . ويرى أن أصول العدل والانصاف عشرة فيوجه الخطاب الى السلطان معلماً أياه :

١ — « أن تعرف أولا قدر الولايه وتعلم خطرها . فان الولاية نعمة من قام بحقها نال من السعادة ما لا نهايه له ، ولا سعادة بعده . ومن قصر عن النهوض بحقها حصل فى شقاوة ، ولا شقاوة بعدها الا الكفر بالله تعالى . والدليل على عظم قدرها وجلالة خطرها ما روى عن النبى صلى الله عليه وسلم أنه قال « عدل السلطان يوماً واحداً أفضل من عبادة سبعين سنة » [1] .

---

(١) التبر ص ١٠

٢ ـ أن يستعين السلطان بعالم الصالح الذى « لا يطمع فيما عندك من المال وينصفك فى الوعظ والمقال »[١] .

٣ ـ ألا يقنع السلطان بدفع الظلم فيما يتصل بنفسه ، بل يجب عليه أن يحول كذلك بين عماله ونوابه وأصحابه وبين اقتراف الظلم . ولا يتحقق عدل السلطان وعدل عماله ، الا اذا ساد العقل وتغلب على الغضب الذى يؤدى الى الانتقام ، وعلى الشهوات التى تفضى الى الاستئثار بأطايب الأشياء .

٤ ـ ألا يكون السلطان متكبراً . فان التكبر تحدث غلبة السخط الداعية الى الانتقام . وعليه أن يميل الى جانب العفو ، وأن يتعود الكرم والتجاوز .

٥ ـ يسير السلطان فى احكامه على المبدأ الآتى : « فى كل واقعة تصل اليك وتعرض عليك ، تقدر أنك واحد من جملة الرعية ، وأن الوالى سواك . فكل ما لا ترضاه لنفسك لا ترضى به لأحد من المسلمين . وأن رضيت لهم ما لا ترضاه لنفسك ، فقد خنت رعيتك وغششت أهل ولايتك »[٢] .

٦ ـ أن يبادر الى قضاء حاجات المحتاجين ، وألا تزدرى أرباب الحوائج ووقوفهم ببابه . فتحقير انتظار أرباب الحوائج من أخطر الأخطار .

٧ ـ الا يعود السلطان نفسه بالاشتغال بالشهوات من « لبس الثياب الفاخرة وأكل الأطعمة الطيبة » بل عليـــــه أن « يستعمل القناعة فى جميع الأشياء ، فلا عدل بلا قناعة »[٣] .

٨ ـ أن ينفذ السلطان أموره بالرفق ، وألا يلجأ الى الشدة والعنف فى كل أمر يستطيع تحقيقه عن هذا الطريق . فلقد دعا صلى الله عليه وسلم ، فقال

---

(١) التبر ص ١٤
(٢) التبر ص ١١
(٣) التبر ص ١٣

« اللهـــــم الطف بكل وال يلطف برعيته ، واعف عن كل وال يعفو عن رعيته» [١] .

٩ — أن يجتهد فى أن يرضى عنه جميع رعيته بموافقة الشرع .

١٠ — « ألا يطلب رضى أحد من الناس بمخالفة الشرع ، فان من سخط بخلاف الشرع لايضر سخطه » [١] وهو يسوق فى تأييد ذلك تجربة عمر بن الخطاب ، إذ كان يردد القول « أننى أصبح كل يوم ونصف الخلق على ساخط. ولا بد لـكل من يؤخذ منه الحق أن يسخطه . ولا يمكن أن يرضى الخصمان . وأكثر جهلا من ترك رضى الحق لأجل رضى الخلق » ... وهـكذا نرى أن سيادة القانون التى تفاخر بها كذلك بعض الدساتير الحديثة قد غرست فى تربة الحياة الاسلامية غرساً طيبا ، ووجدت رعاية ساهرة من الحاكم وكفل لها التطبيق الفعلى فى الحياة اليومية .

(وثانياً) نلاحظ أنه بالرغم من تأكيده مسئولية السلطة فى تحقيق العدل والانصاف ، إلا أنه أحيانا يبيح التغاضى عن هذه الوظيفة ويبيح قيام السلطة من أجل النظام وحده ومن أجل حفظه ، وذلك فى حالة تولى السلطان الظالم . فأشد مايخشاه أندلاع نار الفتنة ، ولهذا فبالرغم مما يدعو اليه من مقاطعه سلبية للسلطان الظالم فى الجزء الثانى من كتابه « أحياء علوم الدين » ، إلا أنه لايدفع بهذه المقاطعة إلى الحد الذى يخلع عنده إذا ما كان ذا قوة تجعل ذلك أمراً عسيراً . فهو يقول أن « السلطان الظالم الجاهل أن ساعدته الشوكه ، وعسر خلعه ، وكان فى الاستبدال به فتنة ثائرة لاتطاق : وجب تركة ،

---

(١) التبر ص ١٣

(٢) التبر ص ٢٤

ووجبت الطاعة له ، كما تجب طاعة الأمراء ، إذ قد ورد فى الأمر بطاعة الأمراء ، والمنع من سل اليد عن مساعدتهم أوامر وزواجر ... والقول الوجيز أنا نراعى الصفات والشروط فى السلاطين تشوفا الى مزايا المصالح . ولو قضينا ببطلان الولايات الآن ، لبطلت المصالح رأسا ، فكيف يفوت رأس المال فى طلب الربح ؟ بل الولاية الآن لاتتبع إلا الشوكة . فمن بايعه صاحب الشوكة فهو الخليفة . ومن أستبد بالشوكة ، وهو مطيع للخليفة فى أصل الخطبة والسكة فهو سلطان نافذ الحكم والقضاء فى أقطار الأرض ولاية نافذة الاحكام »[1] .

ويرى الغزالى بذلك الرأى الذى ردده والترباجوت فى القرن التاسع عشر من أن الحكم السىء خير من لاحكم على الاطلاق .

(ثالثا) ونلاحظ أيضا أنه قد أدخل تعديلا ملحوظا على صفات الأمامة مسايرة لمبدئه فى تأييد نظام الحكم القائم ، خاصة الخلافة العباسية على وجه العموم ، ودولة المستظهر بالله على وجه الخصوص . فهو قد حصر صفات الأمامة فى عشر صفات وضحها فى كتابه « المستظهرى » « ست منها خلقية لا تكتسب وأربع منها تكتسب أو يفيد الاكتساب فيها مزيداً »[2] .

فاما الست الخلقية فهى :

١ — البلوغ .

٢ — العقل .

٣ — الحرية .

---

(١) احياء علوم الدين جزء ٢ ص ١٤٠ — ١٤١

(٢) المستظهرى ص ٦٧

٤ — الذكرية .

٥ — نسب قريش .

٦ — سلامة حاسة السمع والبصر .

اما الصفات الأربع المكتسبة وهى :

١ — النجدة .

٢ — الكفاية .

٣ — العلم .

٤ — الورع .

ولقد كان أهتمامه فى تبيان صفات الأمامة متجها الى أظهار « وجود القدر المشروط لصحة الأمامة فى الامام المستظهر بالله أمير المؤمنين ، ثبت الله دولته وأن أمامته على وفق الشرع ، وأنه يجب على كل مفت من علماء الدهر أن يفتى على القطع بوجوب طاعة الخلق على ونفوذ أقضيته بالحق ، وبصحة توليته الولاه ، وتقليده القضاه ، وصرف حقوق الله اليه ليصرفها الى مصارفها ، ويوجهها إلى مظانها ومواقعها » ولهذا نراه يفسر الصفات المشترطة لقيام الأمامة تفسيرا يناسب الظروف المحيطة بالمستظهر بالله . فهو مثلا :

١ — لايشترط توافر صفة النجدة فى الامام نفسه ، ويكتفى بتوافرها فيمن يناصره ، ومن يتقدم لتنفيذ كلمته باسمه . ولقد توافر هذا للمستظهر بالله بمناصرة الترك له . وهو فى ذلك يقول أن « مراد الأئمة بالنجدة ظهور الشوكه ، ووفور العدة ، والاستظهار بالجنود ، وعقد الألوية والبنود ، والاستمكان بتظافر الأشياع والأتباع من قمع البغاة والطغاة ، ومجاهدة الكفرة والعتاة ، وتطفئه ثائرة الفتن ، وحسم مواد المحن قبل أن يستظهر شررها ، وينتشر ضررها . هذا هو المراد بالنجدة ، وهى حاصلة لهذه الجهة المقدسة . فالشوكة

فى عصرنا هذا من أصناف الخلائق الترك ، وقد أسعدهم الله تعالى بموالاته ومحبته ، حتى أنهم يتقربون الى الله بنصرته ، وقمع أعداء دولته ، ويتدينون باعتقاد خلافته وأمامته ، ووجوب طاعته ، كما يتدينون بوجوب أوامر الله وبتصديق رسله فى رسالته فهذه نجدة لم يثبت مثلها لغيره فكيف يمارى فى نجدته » [١] .

٢ — لم يشترط كذلك قصر صفة الكفاية على رأى الامام وحده ، بل أدخل فى الحسبان رأى الوزير كذلك . فكفاية الامام تتضمن كذلك كفاية الوزير ، كما تضمنت النجدة عنده نجدة أنصاره من الترك . وأن « الكفاية ومعناها التهدى لحق المصالح فى معضلات الأمور ، والاطلاع على المسلك المقتصد عند تعارض الشرور ، والعقل الذى يميز به الخير عن الشر ، يتصف به الجمهور » متوافرة فى المستظهر بالله لتوافر ركنيها « أحدهما الفكر والتدبير وشرطة الفطنة والذكاء ، وهذه خصلة تميز فيها الامام » ...» والركن الثانى الاستضاءة بخاطر ذوى البصائر ، واستطلاع رأى أولى التجارب على طريق المشاورة ، وهى الخصلة التى أمر الله بها نبيه . إذ قال : « وشاورهم فى الأمر [٢] » .

ويذهب الغزالى إلى أنه « قد وفق الله الامام بتفويض مقاليد أمره إلى وزيره الذى لم يقطع ثوب الوزارة إلا على قده ، حتى استظهر بآرائه السديدة فى نوائب الزمان ، ومعضلات الحدثان ، ومراعاة مصالح الخلق فى حفظ نظام الدين والملك » .. وهكذا اجتمع التدبير والرأى السديد للامام ، ومن

---

(١) المستظهرى ص ٦٨

(٢) المستظهرى ص ٧٠ — ٧١

لمجموعها يفهم مطلوب الكفاية ، « فان مقصودها اقامة تناظم الأمور الدينية والدينوية[1] » .

٣ — أما عن صفة الورع فلم يدخل الغزالى أى تعديل عليها ، لأنها « أعز الصفات وأجلها ، وأولاها بالرعاية وأجدرها . وهو وصف ذاتى لا يمكن استعارته ولا الوصول إلى تحصيله من جهة الغير . أما النجدة فتحصيلها من الغير لا محالة ، والهداية وإن اعتمدت على غزارة العقل ففوائدها يمكن فيها الاستعارة بطريق المراجعة والاستشارة ، والعلم أيضا يمكنه تحصيله بالاستفتاء واستطلاع رأى العلماء . والورع هو الأساس والأصل وعليه يدور الأمر كله ولا يغنى فيه ورع الغير . وهو رأس المال ومصدر جملة الخصال[2] . « وليس يتم الورع بالمواظبة على الفرائض واجتناب الموبقات والكبائر ، بل عماد هذا الأمر العدل واجتناب الظلم فى طرفى الاعطاء والأخذ[2] » ويظهر عمل هذه الصفة فى جمع أموال الدولة وتوزيعها فى مصارفها وهى :

(ا) الجند فهيم شوكة الاسلام .

(ب) علماء الدين وفقهاء المسلمين فهم حراس الدين بالدليل والبرهان ، كما أن الجنود حراسه بالسيف والسنان .

(ج) محاويج الخلق .

(د) المصالح العامة من عمارة الرباطات والقناطر والمساجد والمدارس .

٤ — أما عن صفة « العلم ».. فهى لا تشترط فى الأمامة كذلك ، ويكفى فيها الاستعانة ، بما يتفق عليه العلماء فى كل واقعة ، وان اختلف ، فيتبع فيه قول الأفضل الأعلم[3] » .. ويتساءل الغزالى قائلا « ولم لا يكون مكلا بأفضل

---

(١) المستظهرى ص ٧١
٢) المستظهرى ص ٧٢
(٣) المستظهرى ص ٧٣

أهل الزمان مقصود العلم ، كما كل بأقوى أهل الزمان مقصود الشوكة ، وبأدهى أهل الزمان وأكفأهم رأيا ونظرا مقصود الكفاية فلا تزال دولته محفوظة عليك من الملوك قوى يمده بشوكته ، وكف من كفاة الزمان يتصدى لوزارته فيمده برأيه وهدايته ، وعالم مقدم فى العلوم يفيض ما يلوح من قضايا الشرع فى كل واقعة حضرته[1] .

ويخلص الغزالى بعد كل هذه التعديلات التى أدخلها على تفسير الصفات المشروطة فى الامام لتبرير أمامة المستظهر بالله إلى واقعية تتناقض مع دفاعه إمامة المفضل مثلما فعل هوبز تماما إذ قال : « إذ انعقدت الأمامة بالبيعة أو تولية العهد لمنفك عن رتبة الاجتهاد ، وقامت له شوكة وأذعنت له الرقاب ، ومالت إليه القلوب ، فان خلا الزمان عن قرشى مجتهد مستجمع جميع الشروط وجب الاستمرار على الأمامة المعقودة إن قامت له الشوكة ، وهذ حكم زماننا وإن قدر ضربا للمثل حضور قرشى مجتهد مستجمع للورع والكفاية وجميع شرائط الامامة واحتاج المسلمون فى خلع الأول إلى تعرض لإثارة فتن واضطراب أمور لم يجز لهم خلعه والاستبدال به ، بل يجب عليهم الطاعة له ، والحكم بنفوذ ولايته وصحة أمامته ، لأنا نعلم بأن العلم مزية رعيت فى الأمامة تحسينا للأمر وتحصيلا لمزيد المصلحة فى الاستقلال بالنظر والاستغناء عن التقليد . وإن الثمرة المطلوبة من الامامة تطفئة الفتن الثائرة فى تفرق الآراء المتنافرة فكيف يستجيز العاقل تحريك الفتنة وتشويش نظام الأمور وتفويت أصل المصلحة فى الحال تشوقا إلى مزيد (ودقة) فى الفرق بين النظر والتقليد . وعند هذا ينبغى أن يقيس الانسان ما ينال الخلق بسبب عدول الامام عن

---

(١) المستظهرى ص ٧٦

(٢) المستظهرى ص ٧٧

النظر إلى تقليد الأئمة ، بما ينالهم لو تعرضوا لخلعه واستبداله أو حكموا بأن أمامته غير منعقده ، وإذا أحسن ايراد هذه المقالة ، علم التفاوت بين اتباع الشرع نظراً واتباعه تقليداً قريب هين ، وأنه لا يجوز أن تحرم بسببه قواعد الامامة[1] » .

وعلى هذا النمط من الواقعية التى تلتمس التوفيق فى كل المواقف ، عالج الغزالى موضوع الخلافة والامامة . فهو لم يذهب مذهب الفارابى المثالى الذى حذا فيه حذو أفلاطون فى أن الملك هو الفيلسوف . وأن له حق الحكم بأرستقراطيته الفكرية الذاتية وحدها ، بل أكد أهمية الشوكة بالنسبة للامام أهميتها بالنسبة السلطان . ويمكن إدراك موقف الغزالى من تفسير الأمامة إذا ما قورنت كتاباته فى هذا الموضوع بالنص الآتى للفرابى المقتبس من كتابه « تحصيل السعادة » ، والذى يجعل من الامامة نظاما ذاتيا لا يحتاج لطاعة أو معاونة من الخارج كى يتحقق وجوده إذ يقول الفارابى : « فالملك والامام ، هو بماهيته وصناعته ملك وإمام سواء وجد من يقبل منه أو لم يوجد ، أطيع أو لم يطع ، وجد قوما يعاونونه على غرضه أو لم يجد ، كما أن الطبيب طبيب بماهيته وبقدرته على علاج المرضى ، وجد مرضى أو لم يجد ، كان ذا يسار أو فقر ، وليس يزيل عنه أن لا يكون شىء من هذه . كذلك لا يزيل إمامة الامام ، ولا فلسفة الفيلسوف ولا ملك الملك أن لا تكون له آلات يستعملها فى أفعاله وأناس يستخدمهم فى بلوغ غرضه[2] » فهذا المفهوم الذى يصور به الفارابى الأمامة ممعن فى الذاتية ، وهو أبعد ما يكون عن تصور الغزالى لها . فالغزالى ، وإن كان كسائر الفقهاء يشترط شروطا خاصة بمؤهلات الامام للامامة ، إلا أنه يشترط كذلك توافر شروط خارجية من القدرة على الحكم التى تقوم على شوكة أهل الشوكة وعلى إرادة الشعب ، الموجهتان لتأييد

---

(١) المستظهرى ص ٧٧ — ٧٨

(٢) تحصيل السعادة — طبع حيدر آباد والدكن ١٣٤٥ ص ٤٧ — ٤٧

الامام بإرادة الله · وهذا التفسير منبعث من إيمانه بوجوب توفر السيادة في الدولة التي تتمثل في (الامام المطاع) .

وان كان الغزالي قد قيد الذاتية التي يفترضها الفارابي بشروط خارجية ، الا أنه لم يذهب في نصه على موضوعية الامامة الى الحد الذي ذهب اليه بعض أئمة السنة ، الذين يصور مفهومهم ابن تيمة للامامة في قوله :

« وأما قول الرافضي إنهم يقولون الامام بعد رسول الله صلى تعالى عليه وسلم أبو بكر بمبايعة عمر برضا أربعة فيقال ليس هذا قول أئمة السنة ، وان كان بعض أهل الكلام يقول أن الامامة تنعقد ببيعة أربعة ، كما قال بعضهم تنعقد ببيعة اثنين ، وقال بعضهم تنعقد ببيعه واحد . فليست هذه أقوال أئمة السنة ، بل الامامة عندهم تثبت بموافقة أهل الشوكة عليها ، ولايصير الرجل اماما حتى يوافقه أهل الشوكة الذين يحصل بطاعتهم له مقصود الامامة فان المقصود من الامامة انما يحصل بالقدرة والسلطان . فاذا بويع بيعة حصلت بها القدرة والسلطان صار أماما . ولهذا قال أئمة السنة من صار له قدرة وسلطان يفعل بها مقصود الولاية ، فهو من أولى الأمر الذين أمر الله بطاعتهم مالم يأمر بمعصية الله . فالامامة ملك وسلطان ، والملك لايصير ملكا بموافقة واحد ولا اثنين ولا أربعة ، إلا أن تكون موافقة هؤلاء تقتضي موافقة غيرهم ، بحيث يصير ملكا بذلك . وهكذا كل أمر يفتقر الى المعاونة عليه لايحصل الا بحصول من يمكنهم التعاون عليه . ولهذا لما بويع علي رضي الله عنه ، وصار معه شوكه ، صار أماما ، ولو كان جماعة في سفر ، فالسنة أن يؤمروا واحداً منهم فاذا أمره أهل القدرة منهم صار أميراً . فكون الرجل أميراً وقاضيا وواليا وغير ذلك من الأمور التي مبناها على القدرة والسلطان متى حصل مايحصل به من من القدرة والسلطان حصلت، وإلا فلا. اذ المقصود بها عمل أعمال لاتحصل الا بقدرة ، فمتى حصلت القدرة التي بها يمكن تلك الأعمال كانت حاصلة، والا فلا

وهذا مثل كون الرجل راعيا للماشية متى سلمت اليه بحيث يقدر أن يرعاها كان راعيا لها ، والا فلا عمل الا بقدرة عليه . فمن لم يحصل له القدرة على العمل لم يكن عاملا . والقدرة على سياسة الناس، إما بطاعتهم له ، واما بقهره لهم .فمتى صار قادرا على سياستهم بطاعتهم أو بقهره ، فهو ذو سلطان مطاع اذا أمر بطاعة الله . ولهذا قال أحمد فى رسالة عبدوس بن مالك العطار — أصول السنةعندنا التمسك بما كان عليه أصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ، إلى أن قال: ومن ولى الخلافة فأجمع عليه الناس ورضوا به ، ومن غلبهم بالسيف حتى صار خليفة ، وسمى أمير المؤمنين ، فدفع الصدقات اليه جائز برا كان أو فاجرا ، وقال فى رواية اسحق بن منصور ، وقد سئل عن حديث النبى صلى الله عليه وسلم « من مات وليس له أمام مات ميتة جاهلية » مامعناه ؟ فقال تدرى ما الامام ؟ الامام الذى يجمع عليه المسلمون كلهم يقول هذا أمام ، فهذامعناه» [1] .

فهذا المفهوم للامامة الذى أورده ابن تيمية مفهوم يكاد يكون تفسيراً مطلقا للسيادة الا من اشتراطه مراعاة القانون الشرعى وطاعة الله . فكما أن الغزالى لم يسجن تفكيرة فى الاطار الذى أراده الفارابى للامامة ، فهو لم يكسر كل القيود الروحية والشخصية التى تقيد من انعقادها مثلما نراه فى نص ابن تيمية . ولقد حاول الغزالى أن يمهد طريقا بين هذين الطرفين من الفهم . فهو فى كتاباته السياسيه عن الامامة مقيد بالدفاع عن الخلافة العباسية عـامة ، وعن المستظهر بالله على وجه الخصوص . ومن ثم كان عليه أن يترسم الخطى للدفاع عن قضيته فى هذا الاطار ، ودفع كل المزاعم التى تؤيد نهجا آخر من مناهج انعقاد الخلافة خاصة منهج الباطنية .

---

(١) منهاج السنة النبوية فى نقض كلام الشيعة والقدرية تأليف الامام بن عبد الحليم بن تيمية دار الطباعة الاميرية ببولاق . الجزء الاول ص ١٤١

وقد سجل الغزالى دفاعه عن الخلافة العباسية ، وعن الدولة المستظهرية فى كتابه « المستظهرى » الذى يرد به على موقف الباطنية وتأكيدهم أن مصدر الامامة « النص » ، وذهابهم الى رأى يشبه رأى الفارابى فى «تحصيل السعادة» « ان اختلف التعليل — وهو أن الامامة لا تتوقف على اجتماع الخلق على الطاعة . ويلخص الغزالى فلسفة الباطنية السياسية فى قوله « الأمامة انما تنعقد عند الباطنية بالنص ، والمنصوص عليه محق بويع أو لم يبايع ، قل مبايعوه أو كثروا . والمخالف له مبطل ساعدته دولته فكثر بسببها أتباعه أو لم تساعده [1]» ويعارض الغزالى نظرية انعقاد الأمامة بالنص بنظرية انعقادها بالشوكة التى تقوم على تأييد الكثرة الغالبة من المسلمين ... فالأمامة فى رأيه « تقوم بالشوكة ، وانما تقوى الشوكة بالمظاهرة والمناصرة والكثرة فى الأتباع والأشياع ،وتناصر أهل الاتفاق والاجتماع أقوى مسالك من مسالك الترجيح [2] » ... وهو فى هذا الرأى يأخذ بنظرية انعقاد الامامة بالشوكة ، ولكنها شوكة يجب أن تقوم على اختيار لا على قهر مادى فحسب مثلما جوز ذلك ابن تيمية فيما بعد .

ويستتبع هذا الرأى من الغزالى ارسال الحجة بعد الحجة لدحض نظرية « النص » التى تقول بها فرق الباطنية ، وينتهى من هذه المحاجة بتلخيص حجج النفى والاثبات فى قوله :

« قلنا انما يستبين وجه دلالة الكثرة من فهم مأخذ الأمامة وقد بان أنها ليست مأخوذة من النص كما قررناه فى الباب السابع ، ونبهنا على حماقة من يدعى تواتر النص من كل واحد منهم على ولده . بل بينا جهل من يدعى ذلك

---

(١) المستظهرى ص ٦٣

(٢) المستظهرى ص ٦٣

فى على رضى الله عنه . فان ذلك لو كان ، لاستدل به على ، ولم يعجز عن اظهاره ، ولا رضى به ، فهو الذى جر العساكر والجنود فى زمان معاوية ، حتى قتل من أبطال الاسلام فى تلك المعارك ألوف ، ولم يكترث بقتلهم ، فما الذى كان نزعة وأشياعه عن الاستدلال بنص رسول الله (صلعم) وقد بينا أن ذلك يقابله دعوى البكرية فى النص على أبى بكر رضى الله عنه ؛ ودعوى الروندية فى النص على العباس رضى الله عنه . فاذا بطل تلقى الأمامة من النص لم يبق الا الاختيار من اهل الاسلام ، والاتفاق على التقديم والانقياد . وعند ذلك يبين أنه (أن) وقع الاتفاق على نصب واحد ؛ كما اتفقوا فى بداية الأمامة العباسية ، فمن طمح الى طلبها لنفسه كان باغيا . فانهم لو اختلفوا فى مبدأ الأمور، وجب الترجيح بالكثرة فى ذلك عند تقابل العدد وتقاربهم . فكيف إذا أطبق كل من شرقت عليه الشمس شارقة وغاربة . لم يخالفهم الا فئة معدودة وشرذمة يسيرة لايؤبه ولا يعبأبهم لشذوذهم بالاضافة الى الخلق الكثير ، والجم الغفير الذين هم فى مقابلتهم » [1] .

وهكذا نرى أن الغزالى قد كان من الواقعية بحيث أنه أدرك أن «السيادة» هى الصفة المميزة للدولة ، ولكنه صاغها فى قالب ديمقراطى شعبى وقالب روحى الهى . وصبغها بتجربته العامة والخاصة فى عصره ، الى درجة جعلته يعلن أنه قد وصل فى نظام الحكم إلى مذهب خاص به يشير اليه بقوله . . « مذهبنا فى الأمامة» وهو فى هذا يشبه ممن جاء بعده فى الفكر السياسى « جان بودان » المفكر ورجل القانون الفرنسى الذى دفعته ظروف الفتن الدينية فى القرن السادس عشر الى أعلان نظرية السيادة فى الدولة الحديثة مع اشتراط شروط أقرب الى الشروط التى اشترطها الامام الغزالى ، وهو المفكر ورجل القانون

(١) المستظهرى ص ٦٣

الاسلامى . فهو يؤكد أن مذهبه فى الدولة وتعريف نظرية السيادة يقوم على تفسيره لمصدر الامامة أو مأخذها على حد تعبيره فالمصدر والمأخذ هو الذى يفرق بين الأمامة الصحيحة والأمامة المزيفة .

أما عن مصدر الأمامة فيذهب الغزالى الى :

١ — أن تخصيص المبايعين بعدد معين نوع من التحكم ، ويكفى أن يقوم شخص واحد بعقد البيعة للامام ان « كان ذلك الواحد مطاعا ذا شوكة لاتطال » [1] ، واذا أيد جانبا أيدته الجماهير ، ولم يخالفه الا من لايكترث بمخالفته « فالشخص الواحد المتبوع المطاع الموصوف بهذه الصفة إذا بايع كفى إذا فى موافقة الجماهير ، فان لم يحصل هذا الغرض الا لشخصين أو ثلاثة فلا بد من اتفاقهم » [2] .

٢ — وأن ليس المقصود من الشخص المبايع أو الشخصين أو الثلاثة المبايعين ذواتهم أو انفسهم وانما المقصود مقدرتهم على أن يمثلوا الرأى العام لمناصرة الامام الذى يبايعونه . وهو يقول فى ذلك : « وليس المقصود أعيان المبايعين ، وانما الغرض قيام شوكة الامام بالأشياع ، وذلك يحصل بكل مستول مطاع . ونحن نقول لما بايع عمر أبا بكر رضى الله عنهما انعقدت الأمامة له بمجرد بيعته » [3] .

٣ — وان ارادة صاحب الشوكة الذى يبايع الامام ، وارادة من يتلونه فى مبايعته جريا وراء رأيه ليس أمرا راجعا الى ارادة فرد أو ارادة أفراد وحسب ، وانما تلك لارادة الله ، فهو يختص من عباده من يصرف اليه قلوب

---

(١) المستظهرى ص ٦٥

(٢) المستظهرى ص ٦٥

الناس ويوجهها الى تأييده . ومن ثم كان مصدر التفاف القلوب حول من يبايع الامام أو الخليفه أول مايبايع ، واتجاهها الى الإمام عقب متابعة شخص واحد أو أشخاص ... وهكذا نرى أن اختيار الامام وان كان موقوفاً على مشيئة زعيم أو أكثر من زعيم ، ومشيئة الكثرة الغالبة من الشعب ، الا أنه اختيار هو في الواقع «قهرى» فهو اختيار الله قبل اختيار الناس . وهو يعارض بهذا التفسير القدسى ماحيط به الباطنية الأمامة فى مذهبهم من تقديس ، ويضفى على الخلافة العباسية ما يعتقد أنه القداسة الحقيقية ، لا القداسة المزيفة التى ينسبها الباطنيون الى نص مكذوب على رسول الله . فصوت الشعب من صوت الله ، وهو صادر صدوراً قهرياً عن منبع الاراده الالهية . ويصف الغزالى هذا المنهج فى الاختيار فى قوله .

« ولقد لاح لك الآن كيف ترقينا من هذه الغماصة المظلمة ، وكيف دفعنا ما أشكل على جميع جماهير النظار من تعيين المقدار فى عدد أهل الاختيار اذا لم نعين له عدداً ، بل اكتفينا بشخص واحد يبايع وحكمنا بانعقاد الأمامة عند بيعته ، لا لتفرده فى عينه ، ولكن لكون النفوس مجبولة على متابعته ومبايعته من أذعن هو لطاعته ، وكان فى متابعته قيام قوة الامام وشوكته ، وانصراف قلوب الخلائق الى شخص واحد أو شخصين أو ثلاثة على ما تقتضية الحال فى كل عصر ، ليس أمراً اختيارياً يتوصل اليه بالحيلة البشرية ، بل هو رزق الهى يؤتيه الله من يشاء . فكأنا فى الظاهر رددنا تعيين الامامة إلى اختيار شخص واحد وفى الحقيقة الى اختيار الله تعالى ونصبه ، الا أنه قد يظهر اختيار الله عقيب متابعة شخص واحد أو أشخاص ، وانما المصحح لعقد الأمامة انصراف قلوب الخلق لطاعته ، والانقياد له فى أمره ونهيه وهذه نعمة وهدية من الله تعالى ، فاذا أتاحها لعبد من عباده ، وصرف الى محبته وجوه أكثر خلقه ، كان ذلك من الله تعالى لطفا فى اختياره لخلافته ،

وتعيينه للاقتداء بأوامره فى تعقد عباده ، وذلك أمر لا يقدر كل البشر على الاحتيال لتحصيله . فلينظر الناظر إلى مرتبة الفريقين إذ نسبت الباطنية أنفسها الى أن نصب الامام عندهم من الله تعالى ، وعند خصومهم من العباد ، ثم لم يقدروا على بيان وجهة نسبة ذلك الى الله تعالى ، إلا بدعوى الاختراع على رسوله فى النص على على ودعوى بقاء ذلك فى ذريته بقاء كل خلف لكل واحد، ودعوى تنصيصه على أحد أولاده بعد موته ، الى ضروب من الدعاوى الباطلة ، ولما نسبونا الى أنا ننصب الأمام بشهوتنا واختيارنا ، وتوهموا ذلك منا ، كشفنا لهم بالآخرة أنا لسنا نقدم الا من قدمه الله . فان الأمامة عندنا تنعقد بالشوكة ، والشوكة تقوم بالمبايعة ، والمبايعة لاتحصل الا بصرف الله تعالى القلوب قهراً الى الطاعة والموالاة . وهذا لايقدر عليه البشر ، ويدلك عليه أنه لو أجمع خلق كثير لا يحصى عددهم على أن يصرفوا وجوه الخلق وعقائدهم عن الموالاه للامامة العباسية عموما ، وعن المشايعة للدولة المستظهرية أيدها الله بالدوام خصوصا لأفنوا أعمارهم فى الحيل والوسائل وتهيئة الأسباب والوسائل ، ولم يحصلوا بالآخرة الا على الخيبة والحرمان . فهذه طريق اقامة البرهان على أن الامام الحق هـو المستظهر بالله ، حرس الله ظلاله فى هذا العصر »[1] .

ونحن أن نظرنا الى مذهب الغزالى فى تولية الأمام القائم على الاختيار الربانى القهرى فى ضوء من سبقه ومن جاء بعده من المفكرين السياسيين نصل الى النتائج الآتية :

---

(١) المستظهرى ص ٦٥ — ٦٦

١ — أنه نتيجة لهذا التحليل ونسبته الإمامة الحقيقية إلى الله جعل الثورة عليها بغياً، ويستحق المطالب بها غير الامام القائم ما يستحقه البغاة من جزاء وعقاب.
وهو فى هذا يشبه، هيجل الفيلسوف الألمانى، ممن أتوا بعده. فالزعيم عند هيجل، أشبه بالامام عند الغزالى، كلاهما قد اختارته العناية الالهية ليقود شعبه وعصره فى مدارج التطور العانى المقدر المرسوم. وكلاهما يأخذ بنوع من أنواع الارادة الظاهرة، والارادة الحقيقية ويدخل فى تنظيم الدولة عنصراً خفيا أشبه فى فعله بما قد سماه آدم سمث « اليد الخفية »، وما اسماه هيجل « بالمبدأ الالهى » وماسماه الغزالى « يصرف الله تعالى القلوب قهراً الى الطاعة والموالاة ».

٢ — يختلف الغزالى عن جون لوك، فى أن الغزالى قد عارض التفسير الدينى الذى قدمه الباطنية لتبرير انعقاد الأمامة، بتفسير دينى آخر اعتقد أنه الصواب وأنه يصل الى الله ذاته وينبثق منه. ومن ثم قاوم الفكرة الثورية التى كان الباطنية يدعون لها بفكرة محافظة. ولكن جون لوك قاوم التفسير الدينى للملكية الذى قدمه سير روبرت فلمر للمحافظة عليها بتفسير مادى يقوم على الاختيار الشعبى وحده دون تدخل من قوى خفية، وبذلك أصبح مبدأ الاختيار فى يده مبدأ ثوريا، على حين أنه قد استعمله الغزالى كمبدأ من مبادىء المحافظة على نظام الحكم القائم.

٣ — أضفى الغزالى فى تفسيره للامامة طابعا روحيا على مبدأ الاختيار الذى تقرر من قبله فى نظام الخلافة الاسلامية الأولى والذى أجمع عليه فقهاء ومن يقرأ شرح الغزالى للامامة بعد أن يقرأ شرح الماوردى لها يحس بالفرق بين الأسلوبين فى تطبيق فكرة واحدة على موضوع واحد. فالماوردى يقرر

صراحة حمل الاختيار الظاهرى على حين أن الغزالى ينسب حمل الاختيار الظاهرى الى الاختيار الحى .

وهكذا نرى الغزالى الفقيه المسلم فى دور الفيلسوف السياسى الذى يتفاعل مع الحياة العامة ويصور دروسها التى تمليها تجربة العصر . ولكنه يضيف اليها تجربة الدولة الاسلامية فى أسمى معانيها ، مما يضفى على التجربة العابرة تجربة الاسلام الخالدة فى أن عامل السياسة فوق غيره من العوامل أداة السعادة فى الدنيا والآخرة على حد تعبيره .

الفصل الرابع

الدولة عند ابن خلدون

لقد قدم إلينا ابن خلدون فلسفة سياسة — وإن كانت تعبيراً عن الدروس التي استقاها من تجربة عصره — إلا أنها تحمل في طياتها من الصدق والحكمة مايجاوز حدود أيامه ، ويلقي بعض الضوء الذي يعيننا على فهم السياسة في أيامنا ، سواء كانت على مستوى قومي أو عالمي . فإن ابن خلدون لن يجد نفسه غريبا تماما — مع كل ماقد أحاط بعالمه الصغير من ظروف مغايرة — في عالمنا الذري الذي يعيش في رعب وهو يشاهد الكتلة الشرقية والكتلة الغربية تتباروان بالاسلحة النفسية والمادية في لعبة القوى الأزلية ، وذلك لأن ابن خلدون قد شارك غيره من مفكري السياسة الغربيين من أمثال بوادن وهوبز وهيجل وماركس ولاسكي وغيرهم في تأكيده أن الدولة قوة ، وأن على قدر احتفاظها بهذه القوة وتزكيتها والسهر على صيانتها من عوامل الأفول والانهيار يكون بقاؤها في حلبة الصراع الدولي .

ذلك هو الدرس الأول في فلسفة ابن خلدون السياسية ، وهو في الوقت نفسه المحور الذي يدور عليه تفكيره السياسي ، والمصدر الذي تتشعب منه بحوثه في هذا الميدان . فابن خلدون لم يتردد مطلقا في أن يقرر الخاصية التي تتميز بها الدولة دون سائر النظم الاجتماعية هي القهر والغلب والاكراه ، وأنها عن طريق ذلك تحقق السيادة المتمثلة في وجهيها الداخلي والخارجي ، بفرض إرادتها على كل من يعيش في كنفها من الافراد والهيئات ، ودفع الأجنبي ومنعه من أن يفرض إرادته عليها من الخارج واتخذ لتبرير هذا التمجيد لقوة الدولة طريقان: أولهما الطريق الفلسفي أو النظري وثانيهما الطريق العملي أو الواقعي . فالمقدمة

الأولى للفصل الأول من الكتاب الأول فى العمران البشرى تكشف عما يدين به ابن خلدون للمنهج التقليدى اليونانى الموروث عن أفلاطون وأرسطو فى تبرير قيام الدولة ووجودها . ويكاد ابن خلدون فى سياق حججه عن ضرورة قيام المجتمع والدولة فى هذا المجال يردد نفس الحجج الاجتماعية والفلسفية التى يراها فى صدر كتاب الجمهورية لافلاطون والسياسة لأرسطو بل والمدينة الفاضلة عند الفارابى . فحاجة الانسان إلى الطعام وما يستلزمه إعداده من عمليات شاقة متعددة ، وحاجته إلى الدفاع عن النفس ضد الحيوانات الأخرى قد علماه التعاون فى سبيل بناء المجتمع ، ولكن الحياة الاجتماعية وجدت خطراً آخر من الانسان نفسه ، وهو يصدر عما تنطوى عليه فطرته من ميل إلى العدوان على أخيه الانسان . ومن ثم هداه ماركب فيه من فكر وسياسة من حيث هو إنسان إلى أن يخترع الدولة ليكبح بها جماح عدوانه من حيث هو حيوان . وهو يقول بعد أن ذكر أسباب نشوء المجتمع مايأتى فى تبرير نشوء الدولة .

« ثم إن هذا الاجتماع إذا حصل للبشر كما قررناه ، وتم عمران العالم بهم ، فلا بد من وازع يدفع بعضهم عن بعض لما فى طباعهم الحيوانية من العدوان والظلم . وليست آلة السلاح التى جعلت دافعة لعدوان الحيوانات العجم عنهم كافية فى دفع العدوان عنهم . لأنها موجودة لجميعهم ، فلا بد من شىء آخر يدفع عدوان بعضهم عن بعض ولايكون من غيرهم ، لقصور جميع الحيوانات عن مداركهم والهاماتهم ، فيكون ذلك الوازع واحداً منهم يكون له عليهم الغلبة والسلطان واليد القاهرة حتى لايصل أحد إلى غيره بعدوان . وهذا هو معنى الملك . وقد تبين لك بهذا أنه خاصة للانسان طبيعية ولا بد لهم منها ، وقد يوجد فى بعض الحيوانات العجم على ماذكر الحكماء كما فى النحل والجراد لما

استقرى فيها من الحكم والانقياد والاتباع لرئيس من أشخاصها ، متميزعنهم فى خلقه وجثمانه ، إلا أن ذلك موجود لغير الانسان بمقتضى الفترة والهداية ، لا بمقتضى الفكرة والسياسة[1] » .

ولقد سارع ابن خلدون بعد ذلك إلى تأكيد الصفة الاجتماعية للدولة ، وأنها طبيعية للبشر جميعا دون قيد أو شرط وذلك بنفيه ربطها بالنبوة كما فعل ذلك بعض مفكرى المسلمين عندما أرادوا أن ينسبوا السلطة إلى مبدأ إلهى ويقيموها عليه . ومن الطريف فى الفكر السياسى أن المناظرة الضمنية بين ابن خلدون وغيره ممن يرون تبرير الدولة على أساس دينى فى القرن الرابع عشر قد وجدت تفصيلا مسهبا فى كتاب فلمر Filmer المسمى النظام الأبوى (البطرياركى) والرد عليه فى المقال الأول لجون لوك عن «الحكومة المدنية» فى انجلترا فى القرن السابع عشر . ويلخص ابن خلدون هذا الرأى فى قوله :

وتزيد الفلاسفة على هذا البرهان حيث يحاولون إثبات النبوة بالدليل العقلى وأنها خاصة طبيعية للانسان . فيقررون هذا البرهان إلى غايته ، وأنه لا بد للبشر من الحكم الوازع . ثم يقولون بعد ذلك ، وذلك الحكم يكون بشرع مفروض من عند الله يأتى به واحد من البشر ، وأنه لا بد أن يكون متميزاً عنهم بما يودع الله فيه من خواص هدايته ، ليقع التسليم له والقبول منه ، حتى يتم الحكم فيهم وعليهم من غير إنكار ولا تزييف . وهذه القضية للحكماء غير برهانية كما تراه . إذ الوجود وحياة البشر قد تتم من دون ذلك بما يفرضه الحاكم لنفسه أو بالعصبية التى يقتدر بها على قهرهم وحملهم على جادته . فأهل الكتاب والمتبعون للأنبياء قليلون بالنسبة إلى المجوس الذين ليس لهم كتاب ،

(١) مقدمة ابن خلدون ـ المطبعة البهية المصرية ص ٣١ .

فانهم أكثر أهل العالم . ومع ذلك فقد كانت لهم الدول والآثار ، فضلا عن الحياة . وكذلك هى لهم لهذا العهد فى الأقاليم المنحرفة فى الشمال والجنوب ، بخلاف حياة البشر فوضى دون وازع لهم البتة ، فانه يمتنع ، وبهذا يتبين لك غلطهم فى وجوب النبوات وأنه ليس بعقلى وإنما مدركه الشرع كما هو مذهب السلف من الأمة والله ولى التوفيق والهداية[1] » .

ويتخذ هذا التفسير الاجتماعى الفلسفى للدولة عند ابن خلدون أساسا آخر يعتمد عليه من الميتافيزيقا عند اليونان . فهو يذهب فى اثباته مدى التلازم بين الدولة والمجتمع إلى تشبيه الصلة بينهما بالصلة بين الصورة والمادة اللتين يتلازمان فى فلسفة أرسطو تلازما لا يمكن معه « اكتشاف أى مادة دون صورة أو أى صورة دون مادة ما عدا حالة مستثناه واحدة وهى صورة المعبود الخالصة أو الله[2] » . ولعل هذا التصوير الميتافيزيقى هو أقوى تصوير استعاره ابن خلدون من العلوم اليونانية لتصوير التلازم بين الدولة والمجتمع فالمجتمع لا شكل له بدون الدولة ، إذ هى التى تعطيه شكله . ويذكر هذا القول المحدثين بتمجيد الدولة عند هيجل عندما أعلن أن الشعب مجرداً من السلطة لا شكل له ، وإنما الدولة هى التى تضفى عليه الشكل . وليس غريبا أن يلتقى المفكر العربى والمفكر الألمانى فى هذا الموقف من تقدير الدولة والإشادة بدورها فى الحياة ، وذلك لأن كلا منهما قد عاش فى عهد شهد فيه الصراع على أشده بين الدول المتقابلة . فان كان مشهد نابليون وهو يركب حصانه ويدخل « يينا » غازيا قد أكد فى ذهن هيجل أهمية الدولة كقوة فى المجتمعات البشرية ، فان مشهد نشوء الدول وسقوطها فى شمالى أفريقيا أثناء الصراع المستمر بين الأسر المالكة كان من التجارب الحية التى اشترك ابن خلدون فى أحداثها الخفية والظاهرة .

---

(١) المقدمة ص ٣١ — ٣٢

(٢) Bugess

ويعرض ابن خلدون هذا التصوير الميتافيزيقي في فصل « أن الامصار التي تكون كراسي الملك تخرب بخراب الدولة وانتقاضها » على النحو الآتي :

« والسبب الطبيعي الأول في ذلك على الجملة أن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة : وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها . وقد تقرر في علوم الحكمة أنه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر . فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذر لما في طباع البشر من العدوان الداعي الى الوازع . فتتعين السياسية لذلك أما الشرعية أو الملكية . وهو معنى الدولة . واذا كانا لا ينفكان ، فاختلاف أحدهما مؤثر في اختلال الآخر . كما أن عدمه مؤثر في عدمه . والخلل العظيم انما يكون من خلل الدولة الكلية ، مثل دولة الروم أو الفرس أو العرب على العموم أو بني أمية أو بني العباس كذلك . وأما الدولة الشخصية مثل دولة أنو شروان أو هرقل أو عبد الملك ابن مروان أو الرشيد ، فأشخاصها متعاقبة على العمران حافظة لوجوده وبقائه وقريبة الشبه بعضها من بعض ، فلا تؤثر كثير اختلال . لان الدولة بالحقيقة الفاعلة في مدة العمران إنما هي العصبية والشوكة ، وهي مستمرة على أشخاص الدولة . فاذا ذهبت تلك العصبية ودفعتها عصبية أخرى مؤثرة في العمران ذهب أهل الشوكة بأجمعهم وعظم الخلل كما قررناه أولا والله سبحانه وتعالى أعلم »[1] .

ولكن ابن خلدون وإن كان قد لجأ في تفسيره للدولة إلى التراث الفلسفي اليوناني في الاجتماع والسياسة والمعرفة الميتافيزيقية والطبيعية إلا أن تجربته الواقعية المستمدة من عمله في السياسة المغربية قد غلبت أحيانًا على تجربته الفكرية المستمدة من «علوم الحكمة» على حد تعبيره . فلو أنه قد أخذ بتعريف

الفلاسفة اليونان بأن الانسان حيوان اجتماعي أو مدني وأنه بناء المجتمعات البشرية لما يجد في التعاون المتبادل على سد حاجاته والدفاع عن نفسه من سبيل إلى وجوده وحياته ، إلا أنه عاد وأنكر على الانسان ميله إلى التعاون ذاته ، وعدل بذلك التفسير الطبيعي الذي أضفاه أفلاطون وأرسطو على تطور المجتمع والدولة . ويقدم لنا ابن خلدون نظرية في نشأة الدولة تقوم على القوة والالية بدلا من النمو الطبيعي والعضوية .

فالانسان لا يقدم على التعاون عن جهل بالمصلحة العامة أحيانا وعن تفكير وروية أحيانا أخرى وذلك حين يؤثر مصلحته الخاصة على العامة . فالفكر الذي امتاز به الانسان دون الحيوان ليختلط به المجتمع والدولة قد يكون نفسه العامل على نشر الاضطراب في كيانهما ، إذ أن الاختيار لا التصرف الفطرى هو أساس أعمال الانسان ، ولهذا قد يختار عدم التعاون من أجل تحقيق منفعته الشخصية على حساب منفعته المجموع . ومن ثم وصل ابن خلدون في ميدان السياسة العملي بالتجربة المباشرة إلى ان التعاون لا يحصل إلا بالاكراه ، وأن الدولة هي اداة الاكراه ، وأنها هي القوامة على الصالح العام لإدراكها له ومعرفتها به وأن الانسان وحده أجهل من أن يدرك المصلحة الحقيقية له ـ تلك المصلحة المرتبطة ارطباطاً لا ينفصل عن مصير النوع الانساني الذي يتبعه •
ويكاد ابن خلدون في هذا يسبق مع الفارق النسبي في الغايات والاهداف النتائج التي وصل إليها روسو وهيجل بعد ذلك بعدة قرون . فنظرية روسو في التفريق بين الارادة العامة والارادة الخاصة ؛ وتغليب الاولى على الثانية لعجز الافراد عن إدراك صالحهم الحقيقي ، وذهابه إلى أن الدولة من وظيفتها أن تكره الناس على أن يكونوا أحراراً ، تكاد تتوازى مع نظريه ابن خلدون في

أن وظيفة الدولة تقوم على إكراه الناس على ان يكونوا متعاونين ،وتلتقى إلى حد كبير مع نظرية هيجل التى أعتمد فيها على روسو من أن الدولة وحدها هى المدركة للصالح الحقيقى للشعب ، ومن ثم فإرادتها هى الواجب فرضها من فوق الى تحت ويقـول ابن خلدون فى ذلك مايلى فى فصل أن السعادة والكسب انما يحصل غالباً لاهل الخضوع والتملق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة) :

« إن الجاه متوزع فى الناس ومترتب فيهم طبقة بعد طبقة ينتهى فى العلو إلى الملوك الذين ليس فوقهم يد عالية ، وفى السفل الى من لايملك ضراً ولا نفعاً بين أبناء جنسه . وبين ذلك طبقات متعددة ، حكمة الله فى خلقه بما ينتظم معاشهم ، وتتيسر مصالحهم ، ويتم بقاؤهم ، لان النوع الانسانى لايتم وجوده إلا بالتعاون ، وأنه أن ندر فقد ذلك فى صورة مفروضة لا يصح بقاؤه ثم إن هذا التعاون لايحصل الا بالاكراه عليه ، لجهلهم فى الاكثر بمصالح النوع ولما جعل لهم من الاختيار ، وأن أفعالهم انما تصدر بالفكر والروية لا بالطبع . وقد يمتنع من المعاونة فيتعين حمله عليها . فلا بد من حامل يكره أبناء النوع على مصالحهم لتتم الحكمة الالهية فى بقاء هذا النوع وهذا معنى قوله تعالى « ورفعنا بعضكم فوق بعض درجات ليتخذ بعضكم بعضاً سخرياً ورحمة ربك خير مما يجمعون » فقد تبين أن الجاه هو القدرة الحاملة للبشر على التصرف فيمن تحت أيديهم من أبناء جنسهم بالاذن والمنع والتسلط بالقهر والغلبة ليحملهم على دفع مضارهم وجلب منافعهم فى العدل بأحكام الشرائع والسياسة ، وعلى أغراضه فيما سوى ذلك . ولكن الاول مقصود فى العناية الربانية بالذات والثانى داخل فيها بالعرض كسائر الشرور الداخلة فى القضاء الالهى لانه قد لا يتم وجود الخير الكثير الا بوجود شر يسير من أجل المواد فلا يفوت الخير بذلك بل

يقع عـلى ماينطوى عليه من الشر اليسير ، وهذا معنى وقوع الظـلم فى الخليقة فتفهم »[1] .

ولـكن وإن كان أبن خلدون وقد أظهر أن الإكراه هو الخاصية المميزة للدولة إلا أنه لم يتصوره إكراها لوجه الاكراه ، وإنما هو إكراه لوجه المصلحة العامة . فهو لم يفصل مطلقاً بين السياسة والأخلاق، بل جعل الاخلاق هى المادى السياسية فى كل خطوة من خطوات الدولة سواء كان ذلك فى عهد إنشائها أو فى عهد استمرارها . وذهب إلى أبعد من ذلك إلى أحد القول بأن مراعاة الأخلاق فى سياسية الدولة تكسبها قوة ، بل هى عنصر أساسى من عناصر قوة الدولة . ويبدو أبن خلدون فى ذلك متأثراً بالمثل الإسلامية فى الحكم . فجلب المصلحة إلى الأمة وتجنيبها الضرر قد كانا منذ بدء الدولة الإسلامية من عناصر مذهب المنفعة الأخلاقى الذى سبقوا به فى النظر وتطبيق مذهب المنفعة عند بنثام وأتباعة من الفلاسفة الراد يكاليين وما كان له من أثر ثورى فى حركة الإصلاح البريطانية سواء كانت فى صورتها التحرريه أو الاشتراكية . وقد مزج هذا المذهب النفعى بمثالية أستهدفت الحق إلى جانب المصلحه . فالشرع لاينهى عن فعل من أفعال البشر أو يذمه لذاته ، وإنما لما يصدر عنه من شراء أو ضرر ، ومايحول دونه من بـلوغ الحق ومراعاة الصالح ويوصح أبن خلدون هذا المقياس النفعى للسياسة فى صوره متسامية من الوجهة الشرعية فى فصله عن « إنقلاب الخلافة إلى الملك » ، فهو يقول :

« وأعلم أن الدنيا كلها وأحوالها عند الشارع مطية للآخرة ،ومن فقد المطية فقد الوصول وليس مراده فيا ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر أو

---

(١) المقدمة ص ١٧٢

ينذب إلى تركه إهماله بالكلية أو إقتلاعه من أصله وتعطيل القوى التى ينشأ عليها بالكلية . إنما قصده تصريفها فى أغراض الحق جهد الاستطاعة حتى تصير المقاصد كلها حقاً وتتحد الوجهة ، كما قال صلى الله عليه وسلم من كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو إمرأة يتزوجها فهجرته إلى ما هاجر إليه فلم يذم الغضب وهو يقصد نزعة من الإنسان ، فإنه لو زالت منه قوة الغضب لفقد منه الانتصار للحق وبطل الجهاد وإعلاء كلمة الله . وإنما يذم الغضب الشيطان وللأغراض الذميمة. فاذا كان الغضب لذلك كان الغضب لذلك كان الغضب فى الله ولله كان ممدوحاً، وهو من شمائله صلى الله عليه وسلم . وكذا ذم الشهوات أيضاً ليس المراد إبطالها بالكلية ، فإن من بطلت شهوته كان نقصاً فى حقه ، وإنما المراد تصريفها فيما أبيح له باشتماله على المصالح ليكون الإنسان عبدا متصرفاً طوع الأوامر الإلهية وكذا العصبية حيث ذمها الشارع وقال لن تنفعكم أرحامكم ولا أولادكم فإنما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله كما كانت فى الجاهلية ، وأن يكون لأحد فخر بها أو حق على أحد لأن ذلك مجان من أفعال العقلاء وغير نافع فى الآخرة التى هى دار القرار ، فأما إذا كانت العصبية فى الحق وإقامة أمر الله فأمر مطلوب ولو بطل لبطلت الشرائع إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية كما قلناه من قبل . وكذلك الملك لما ذمه الشارع لم يذم منه الغلب بالحق وقهر الكافة على الدين ومراعاة المصالح . وإنما ذمه لما فيه من التغلب بالباطل وتصريف الآدميين طوع الأغراض والشهوات كما قلناه ، فلو كان الملك مخلصاً فى غلبة الناس أنه لله وحملهم على عبادة الله وجهاد عدوه لم يكن ذلك مذموما »[1] .

---

(١) المقدمة ص ١٤٢ — ١٤٣

وتتجسم القوة التى تمثلها الدولة فى عنصريها المادى والأخلاقى عند نشوء الدولة فى العصبية التى تحمل لواء التأسيس والبناء . فابن خلدون يرى أن « الدولة بالحقيقة الفاعلة فى مدة العمران إنما هى العصبية والشوكة »[1] .

وهو يبنى الدولة بذلك على أساس من الجماعة المتلاحمة المتماسكة التى تستشعر فيما بينها التعاطف والحمية المتبادلة والمبادرة إلى مناصرة أعضائها فى « الممانعة والمدافعة » على حد تعبيره . وأن هذه الروح الجماعية هى أساس القوة فى العصبية . ومن ثم فان العصبية التى تمتاز من بين العصبية العديدة بالتلاحم فى النسب سواء كان عن حقيقة أو تصور تغلب سواها من العصبيات التى لا تدانيها فى هذا المضمار ، بل إن هناك بيتا داخل العصبية ذاتها هو الذى يقود أعضائها فى ميدان التسابق والغزو والحرب . وهكذا لا بد فى تكوين الدولة من ظهور الزعامة المستندة إلى قوة العصبية ، لتلك الزعامة التى ينفرد بخصائصها بيت فى العصبية التى تسود غيرها من العصبيات وتتولى الزعامة بينها جميعاً . ويتم بناء الدولة على هذا النحو من ذلك المزاج فى العصبيات التى تندمج بقوته عناصرها غير المتكافئة فى كيان متماسك ذى شكل إجتماعى وسياسى متوزع فى السلطة من الرأس حتى القاعدة . ويصف ابن خلدون عملية نشوء الدولة عن طريق هذا الصراع بين العصبيات وصفاً ترددت أشباهه كثيرا فى الكتابات السياسية التى وصف بها أصحاب الداروينية الاجتماعية ظهور الأمم والدول . وأن من يقرأ كتاب والتر باجوت Walther Bagchot عن « الطبيعة والسياسة » يذكر ابن خلدون فى أكثر من موضع ، ويذكر له السبق فى إدراك القوى الحقيقية على مسرح السياسة العامة . ويعرض ابن خلدون هذا التفاعل بين الجماعات والعصبيات المفضى إلى قيام الدولة فى فصله « أن الغاية التى تجرى

إليها العصبية هى الملك » فهو يقول :

« وذلك لأنا قدمنا أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه . وقدمنا أن الآدميين بالطبيعة الانسانية يحتاجون فى كل اجتماع إلى وازع وحاكم يزع بعضهم عن بعض . فلا بد أن يكون متغلبا عليهم بتلك العصبية . وإلا لم تتم قدرته على ذلك . وهذا التغلب هو الملك . وهو أمر زائد على الرياسة ، لأن الرياسة إنما سؤدد ، وصاحبها متبوع ، وليس عليهم قهر فى أحكامه وأما الملك فهو التغلب والحكم بالقهر . وصاحب العصبيه إذا بلغ إلى رتبة طلب مافوقها . فاذا بلغ رتبة السؤدد والاتباع ، ووجد السبيل إلى التغلب والقهر لايتركه ، لأنه مطلوب النفس . ولايتم اقتدارها عليه إلا بالعصبية التى يكون بها متبوعا . فالتغلب الملكى غاية العصبية، رأيت . ثم إن القبيل الواحد وإن كانت فيه بيوتات متفرقة وعصبيات متعددة، فلا بد من عصبية تكون أقوى من جميعها تغلبها وتستتبعها وتلتحم جميع العصبيات فيها وتصير كأنها عصبية واحدة كبرى ، وإلا وقع الافتراق المفضى إلى الاختلاف والتنازع . ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ثم إذا حصل التغلب بتلك العصبية على قومها طلبت بطبعها التغلب على أهل عصبية كاى بعيدة عنها . فان كافأتها أو مانعتها كانوا أقتالا وأنظاراً ، ولكل واحدة منهما التغلب على حوزتها وقومها . شأن القبائل والأمم المتفرقة فى العالم . وإن غلبتها واستتبعتها التحمت بها أيضاً وزادتها قوة فى التغلب إلى قوتها ، وطلبت غاية من التغلب والتحكم أعلى من الغاية الأولى وأبعد وهكذا دائما حتى تكافىء بقوتها قوة الدولة . فان أدركت الدولة فى هرمها ، ولم يكن لها ممانع من أولياء الدولة أهل العصبيات ، استولت عليها وانتزعت الأمر من يدها ، وصار

الملك أجمع لها وإن انتهت إلى قوتها ولم يقارن ذلك هرم الدولة ، وإنما قارن حاجتها إلى الاستظهار بأهل العصبيات انتمتها الدولة فى أوليائها تستظهر بها على ما يعن من مقاصدها . وذلك ملك آخر دون الملك المستبد . وهو كما وقع للترك فى دولة بنى العباس ، ولصنهاجه وزناته مع كتامه ، ولبنى حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية . فقد ظهر أن الملك هو غاية العصبية ، وأنها إذا بلغت إلى غايتها حصل للقبيل الملك إما الاستبداد أو بالمظاهرة على حسب ما يسعه الوقت المقارن لذلك . وإن عاقها عن بلوغ الغاية عوائق كما نبينه وقفت فى مقامها إلى أن يقضى الله بأمره » [١] .

ولا يمل ابن خلدون من معاودة التوضيح لأساس الدولة القائم على تفسير واقعى منشائم للطبيعة البشرية .وهو فى هذا التكرار إنما يصدر عن رغبة المعلم فى أن يدفع بشرحه إلى أعماق أفئدة المستمعين والقارئين ، وعن ميل كبار المفكرين لسرقة أفكارهم الخاصة والضغط عليها وتأكيدها فى المناسبات المختلفة إحساسا منهم بالحاجة إلى تنميتها والوصول بها إلى غايتها. فكل أنواع الاجتماع مرجعها إلى النفس البشرية وتطلعها إلى التعبير عن قواها وحاجاتها الحيوانية منها والانسانية ، وتكاد كل حلقة من حلقات الاجتماع والسياسة والاقتصاد والثقافة عند ابن خلدون تصدر عن قوة معارضة أو مؤيدة من قوى النفس ، وتحسم سلوكا خاصا من سلوك الفرد فى المجتمع . ولا يزال مؤلف ابن خلدون وما يشتمل عليه من آراء السياسة فى حاجة إلى معالجة تفصيلية تربط علم النفس بالسياسة وتبين المنهج السيكولوجى الذى قاد فيه ابن خلدون غيره

---

(١) مقدمة ص ٩٨ — ٩٩

من مفكرى اليوم فى فهم عمليات السياسة مما يتصل بالفرد والجماعة على حد سواء . ولعل العنوان الذى أعطاه جراهام والاس لمؤلفه عن « الطبيعة البشرية فى السياسة » ينطبق على مساهمة ابن خلدون فى تراث الفكر السياسى العالمى فهو يعود المرة تلو المرة إلى بيان الصراع الذى يحتدم فى داخل نفسية الأفراد وهم يتسابقون فى ميدان الصراع على مسرح الحياة العامة فى المجتمع . ويخلص من أن الصراع الطبيعى بين قوى الخير والشر وبين النزعات الانسانية والحيوانية عند البشر هو الذى يجعل الدولة أمراً محتوما تقود إليه مواهب الإنسان العليا من الفكر والروية والسياسة . ويكاد ابن خلدون فيما يعرضه من تقابل بين الشر والخير وبين الصراع والتعاون يذكر المشتغل بالفكر السياسى عبر العصور بالتحليل الديالكتيكى الذى علل به هيجل نشوء الدولة التى تمثل التعاون بالإكراه من باطن المجتمع الذى يمثل مرحلة الصراع والتنافس وقطع الرقاب فى سبيل العيش والحياة . وليس من قبيل المبالغة أو من شطط الخيال أن نذهب إلى ابن خلدون قد عرض لنا فى سياق تحليله لعملية نشوء الدولة ثلاث مراحل تتجاوب مع العمليات النفسية التى تعتلج فى طبيعة البشر وهم يسيرون معاً فى رحلة الحياة . فمرحلة التعاون الابتدائى فى البيت الواحد من أجل الحصول على القوت والدفاع عن الحياه إزاء العدوان من سائر الحيوان سرعان ما يعقبها مرحلة الصراع والنزاع والتنافس فى المجتمع العام مما يستلزم التحول الى مرحلة ثالثة تتمثل فى فرض التعاون على المجتمع بالإكراه والتسلط وهو الدولة . وتظهر المرحلة الأولى فى تبريره لقيام المجتمع على النحو الفلسفى الاجتماعى المقتبس من فلاسفة اليونان . أما المرحلتان الثانية

---

(١) مقدمة ص ١٣٢

والثالثة فيما تظهران فى سياق تلخيصه لقيام الدولة فى فصله عن حقيقة الملك وأصنافه فهو يقول فى ذلك « الملك منصب طبيعى للانسان ، لأنا قد بينا أن البشر لايمكن حياتهم ووجودهم إلا باجتماعهم وتعاونهم على تحصيل قوتهم وضروراتهم وإذا اجتمعوا دعت الضرورة إلى المعاملة واقتضاء الحاجات . ومد كل واحد منهم يده إلى حاجته يأخذها من صاحبه لما فى الطبيعة الحيوانية من الظلم والعدوان بعضهم على بعض . ويمانعه الآخر عنها بمقتضى الغضب والأنفة ومقتضى القوة البشرية فى ذلك . فيقع التنازع المفضى إلى المقاتلة . وهى تؤدى إلى الهرج وسفك الدماء واذهاب النفوس ، المفضى ذلك إلى انقطاع النوع ، وهو مما خصه البارى سبحانه بالمحافظة . فاستحال بقاؤهم دون حاكم يزع بعضهم عن بعض واحتاجوا من أجل ذلك إلى الوازع وهو الحاكم عليهم وهو بمقتضى الطبيعة البشرية الملك القاهر الملك المتحكم . ولابد فى ذلك من العصبية لما قدمناه من أن المطالبات كلها والمدافعات لا تتم إلا بالعصبية. وهذا الملك كما تراه منصب شريف تتوجه نحو المطالبات ويحتاج إلى المدافعات ، ولا يتم شىء من ذلك إلا بالعصبيات كما مر . والعصبيات متفاوتة ، وكل عصبية فلها تحكم وتغلب على من يليها من قومها وعشيرها وليس الملك لكل عصبية . وإنما الملك على الحقيقة لمن يستعبد الرعية ، ويجبى الأموال ، ويبعث البعوث ، ويحمى الثغور ، ولا تكون فوق يده يد قاهرة وهذا معنى الملك وحقيقته فى المشهور[1] » .

وفى الواقع أن ابن خلدون لا يخفى فخاره وازدهاءه بهذا التفسير الذى قدمه لنشوء الدولة على العصبية : ويذهب إلى التصريح بانفراده به بين جمهرة

(١) مقدمة ص ١٣٢

الكتاب والمؤرخين . ويعلن ذلك السبق من غير تواضع فى سياق عرضه لنظريته فى فصله عن « أن الملك والدولة العامة إنما يحصل بالقبيل والعصبية » إذ يقول :

« وذلك أنا قررنا فى الفصل الأول أن المغالبة والممانعة إنما تكون بالعصبية لما فيها من النعرة والتذامر واستماتة كل واحد منهم دون صاحبه . ثم أن الملك منصب شريف ملذوذ يشتمل على جميع الخيرات الدنيوية ، والشهوات الدنيوية والملاذ النفسانية. فيقع فيه التنافس غالبا . وقل أن يسلمه أحدلصاحبه إلا إذا غلب عليه . فتقع المنازعة ، وتفضى إلى الحرب والقتال والمغالبة . وشىء منها لا يقع إلا بالعصبية كما ذكرناه آنفا . وهذا الأمر بعيد عن أفهام الجمهور بالجملة . ومتناسون له ، لأنهم نسوا عهد تمهيد الدولة منذ أولها ، وطال أمد مرباهم فى الحضارة وتعاقبهم فيها جيلا بعد جيل . فلا يعرفون ما فعل الله أول الدولة . إنما يدركون أصحاب الدولة وقد استحكمت صبغتهم ، ووقع التسليم لهم والاستغناء عن العصبية فى تمهيد أمرهم ، ولا يعرفون كيف كان الأمر من أوله ، وما لقى أولهم من المتاعب دونه ، وخصوصا أهل الأندلس فى نسيان هذه العصبية وأثرها لطول الأمد واستغنائهم فى الغالب عن قوة العصبية ، بما يتلاشى وطنهم ، وخلا من العصائب . والله قادر على ما يشاء ، وهو بكل شىء عليم وهو حسبنا ونعم الوكيل[١] » .

ولا يفوت ابن خلدون فى هذا الصدد أن يشير إلى ما وقع فيه الطرطوشى من خطأ فى تفسير القوة التى تستند إليها الدولة حين ذهب إلى « أن حامية

(١) مقدمة ص ١٣٢

(٢) مقدمة ص ١٠٨ – ١٠٩

الدول بإطلاق هم الجند أهل العطاء المفروض من الأهلة » ويعلل ابن خلدون عدم تيقظ الطرطوشى إلى ما كشفه هو من أن العصبية هى القوة الحقيقية فى بناء الدول بأن الطرطوشى عاصر الدولة وهى تقترب من نهايتها بعد أن فسدت عصبيتها وأصبحت تعتمد على « الموالى والصنائع والمستخدمين من ورائهم بالأجر المدافعة » عن كيانها . ويقابل ابن خلدون بين نظريته فى العصبية والدولة وبين ما ذهب إليه الطرطوشى فى فصله « أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت قد تستغنى عن العصبية » إذ يقول :

« فبهذه العصبية يكون تمهيد الدولة وحمايتها من أولها . وقد ظن الطرطوشى أن حامية الدول بإطلاق هم الجند أهل العطاء المفروض مع الأهلة . ذكر ذلك فى كتابه الذى سماه سراج الملوك . وكلامه لا يتناول تأسيس الدول العامة فى أولها . وإنما هو مخصوص بالدول الأخيرة بعد التمهيد واستقرار الملك فى النصاب واستحكام الصبغة لأهله . فالرجل إنما أدرك الدولة عند هرمها ، وخلق جدتها ورجوعها إلى الاستظهار بالموالى والصنائع ثم إلى المستخدمين من ورائهم بالأجر على المدافعة . فانه إنما أدرك دول الطوائف . وذلك عند اختلال دولة بنى أمية ، أو انقراض عصبيتها من العرب واستبداد كل أمير بقطره . وكان فى إيالة المستعين ابن هود وابنه المظفر أهل سرقسطة ولم يكن بقى لهم من أمر العصبية شىء لاستيلاء الترف على العرب منذ ثلثمائة من السنين وهلاكهم ولم ير إلا سلطانا مستبداً بالملك عن عشائره قد استحكمت له صبغة الاستبداد منذ عهد الدولة وبقية العصبية . فهو لذلك لا ينازع فيه ويستعين بالأجراء من المرتزقة فأطلق الطرطوشى القول فى ذلك ولم يتفطن لكيفية الأمر منذ أول الدولة وأنه لا يتم إلا لأهل العصبية فتفطن أنت له وأفهم سر الله فيه . والله يؤتى ملكه من يشاء[1] » .

---

(١) مقدمة ص ١١٠ .

ويتضمن تعليق ابن خلدون على الطرطوشى القول الذى يردده هارولد لاسكى من أن كل واحد منا سجين تجربته . فابن خلدون يعلل الحكم الذى وصل إليه الطرطوشى بأنه وليد تجربة صاحبه الذى لم يتح له ما أتيح لابن خلدون نفسه من تجربة عملية جمعت بين اختيار العيش فى البدو والحضر والتقاء القبائل بأهل المدن فى التفاعل المستمر بين الصحراء والبحر الذى كان المزاج المادى للحياة الأساسية فى المغرب منذ اشتغاله بالسياسة فى مقتبل عمره .

ولكن هذه المقابلة التى قابل بها ابن خلدون بينه وبين الطرطوشى والتى قد توحى بأن العصبية فى قوتها إنما تعادل القوة المادية للجند المأجورين إنما هى مقابلة جزئية . فالعصبية عند ابن خلدون أبعد من أن تكون قوة تستمد قيمتها من العنصر المادى فحسب وإنما تشتمل فى ثناياها على عناصر معنوية تهبها آثارها الخلاقة فى تطور المجتمع والدولة والحضارة البشرية . فالعصبية البناءة للدولة هى التى تتحالف إما مع الدين أو مع دعوة من دعوات الحق وتكتسب بذلك طابعا مذهبيا . وعلى هذا النحو لابد للعصبية الصائرة إلى الملك من أن تكون حائزة إلى جانب التفوق فى القوة المادية التفوق كذلك على من سواها من العصبيات فى الفضائل السياسية .

ويقرر ابن خلدون أن من جمعت له خلال الخير التى تندرج تحت الفضائل السياسية من أهل العصبيات كتب له الملك ومن كان فاقدا لها حيل بينه وبين تأسيس الدولة . كما أن من يتولى الملك وتضعف عنده هذه الخلال انزلق كرسى عرشه إلى مهاوى الضياع والانحلال . وليس أروع من تشبيه ابن خلدون للملك المجرد من خلال الخير بأنه مثل شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عريانا بين الناس . ولا شك أن مثل هذا التأكيد من ابن خلدون بأن هدف

الملك هو الخير وأنه يعتمد على خلال الخير فى الإنسان دون خلال الشر وأنه بذلك وظيفة أساسية تستهدف تحقيقها الصفات والمواهب العليا عند الانسان ، إنما يذكر المشتغل بالفكر السياسى بحرص أرسطو أن يجعل من الخير والخير الأسمى الهدف الأساسى للدولة . ولكن ينبغى أن نبادر إلى ملاحظة أن ابن خلدون وهو الفقيه المسلم قد وجد ثروة لا تنضب فى تراث الإسلام عن الحكم وتأكيده للخير كناية منه ودافع إليه .

ويوضح ابن خلدون الوجوه السياسية للعصبيه فى ربطها بغايتها التى تتجه إليها — وهى الملك — أجل توضيح فى فصله عن « أن من علامات الملك التنافس فى الخلال الحميدة وبالعكس » فهو يقول :

« لما كان طبيعيا للانسان لما فيه من طبيعة الاجتماع كما قلنا وكان الانسان أقرب إلى خلال الخير من خلال الشر بأصل فطرته وقوته الناطقة العاقلة لأن الشر إنما جاءه من قبل القوى الحيوانية فيه ، وأما من حيث هو إنسان فهو إلى الخير وخلاله أقرب . والملك والسياسة إنما كان له من حيث هو إنسان لأنهما خاصة للانسان لا للحيوان فاذن خلال الخير فيه هى التى تناسب السياسة والملك إذ الخير هو المناسب للسياسة . وقد ذكرنا أن المجد له أصل ينبنى عليه وتتحقق به حقيقته وهو العصبية والعشير وفرع يتم وجوده ويكمله وهو الخلال . وإذا كان الملك غاية العصبية فهو غاية فروعها ومتمماتها وهى الخلال لأن وجوده دون متمماته كوجود شخص مقطوع الأعضاء أو ظهوره عريانا بين الناس . وإذا كان وجود العصبية فقط من غير انتحال الخلال الحميدة نقصا فى أهل البيوت والأحساب فما ظنك بأهل الملك الذى هو غاية لكل مجد ونهاية لكل حسب . وأيضا فالسياسة والملك هى كفالة للخلق وخلافة لله فى العباد لتنفيذ أحكامه فيهم وأحكام البشر إنما هى بالخير ومراعاة المصالح كما تشهد

به الشرائع . وأحكام البشر إنما هي من الجهل والشيطان بخلاف قدرة الله سبحانه وقدره فانه فاعل الخير والشر معا ومقدرهما إذ لا فاعل سواه. فمن حصلت له العصبية الكفيلة بالقدرة وأونست منه خلال الخير المناسبة لتنفيذ أحكام الله في خلقه فقد تهيأ للخلافة في العباد وكفالة الخلق ووجدت فيه الصلاحية لذلك وهذا البرهان أوثق من الأول وأصح مبنى . فقد تبين أن خلال الخير شاهدة بوجود الملك لمن وجدت له العصبية . فاذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والامم فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله من الكرم والعفو عن الزلات والاحتمال من غير القادر والقرى للضيوف وحمل الكل وكسب المعدم والصبر على المكاره والوفاء بالعهد وبذل الاموال في صون الاعراض وتعظيم الشريعة وإجلال العلماء الحاملين لها والوقوف عندما يحددونه لهم من فعل أو ترك وحسن الظن بهم واعتقاد أهل الدين والتبرك بهم ورغبة الدعاء منهم والحياء من الاكابر والمشايخ وتوقيرهم وإجلالهم والانقياد إلى الحق مع الداعي إليه وإنصاف المستضعفين من أنفسهم والتبذل في أحوالهم والانقياد للحق والتواضع للمسكين واستماع شكوى المستغيثين والتدين بالشرائع والعبادات والقيام عليها وعلى أسبابها والتجافي عن الغدر والمكر والخديعة ونقض العهد وأمثال ذلك علمنا أن هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستحقوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم وأنه خير ساقه الله تعالى اليهم مناسب لعصبيتهم وغلبهم وليس ذلك سدى فيهم ولا وجد عبثاً منهم والملك أنسب المراتب والخيرات لعصبيتهم . فعلمنا بذلك أن الله تأذن لهم بالملك وساقه اليهم . وبالعكس من ذلك اذا تأذن الله بانقراض الملك من أمة حملهم على ارتكاب المذمومات وانتحال الرذائل وسلوك طرقها فتفقد الفضائل السياسية منهم جملة ولا تزال في

انتقاص إلى أن يخرج الملك من أيديهم ويتبدل به سواهم ليكون نعياً عليهم فى سلب ما كان الله قد آتاهم من الملك وجعل فى أيديهم من الخير . « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً ». واستقر ذلك وتتبعه فى الامم السابقة تجد كثيراً مما قلناه ورسمناه والله يخلق مايشاء ويختار »[1].

ولكن العصبية وإن كانت تزكو بتعماتها وفروعها من الفضائل السياسية فى سعيها إلى إنشاء الملك والدولة إلا أنها أيضاً تقوى وتكتسب صفة حربية بامتزاجها بالصفات الأخلاقية من شجاعة وبأس كما هى الحال فى القبائل أهل العصبية من سكان البدو . وتقوى كذلك وتكتسب صفة حربية مماثلة بامتزاجها بدعوة دين أو دعوة حق . ولقد شارك ابن خلدون فى ملاحظة هـذه المزية العسكرية للجوانب المعنوية فى العصبية مفكرو السياسة من أصحاب مدرسة الداروينية الاجتماعية وعلى رأسهم والتر باجوت Walter Bagehot وإن اختلف والتر باجوت مع ابن خلدون فى اعتقاده أن الحضارة أفضل من البداوة فى منح القوة المعنوية الصامدة فى ميدان الصراع على البقاء بين الجماعات والأمم فوالتر باجوت أشار فى تحليله الصراع بين الجماعات المتكافئة فى القوة المادية إلى أن القوة المعنوية المستمدة من خلق متفوق أو دين أو دعوة متفوقة يكون لها ترجيح الميزان وتقرير المعركة لصالح أصحاب الخلق والايمان . ولا يخرج هذا عما ذكره ابن خلدون فيما عدا أن ابن خلدون يرى أن البداوة مهبط الشجاعة والبأس وأن بيئتها تجعل من هاتين الصفتين عادات أشبه بالطبيعة والفطرة فى قوتها وأنه لابد من توافر هذه الصفات حتى تقوم العصبية بدورها البوليسى فى البادية لدفع ظلم الانسان عن أخيه الانسان .

ولكن ابن خلدون والتر باجوت يكادان يتفقان — مع ما بينهما فى اختلاف الزمن والظروف — فى ملاحظتهما أن العصبية المؤيدة بدين أو دعوة حق تكون أقوى على الصمود فى النضال بجمعها القلوب إلى السواعد فى القتال من العصبيات والجماعات التى تعتمد على القوة الخلو من المضمون الفكرى والاعتقادى . ويظهر ذلك عند ابن خلدون فى فصله « أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين اما من نبوة أو دعوة حق » « وفى فصله أن الدعوة الدينية تزيد الدولة فى أصلها قوة على قوة العصبية التى كانت لها من عددها[1] » وهو يبرر أثر المذهبية فى تقوية العصبية بقوله :

« وذلك لأن الملك إنما يحصل بالتغلب . والتغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأليفها إنما يكون بمعونة من الله فى إقامة دينه . قال تعالى « لو انفقت ما فى الارض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم » وسره أن القلوب إذا تداعت إلى أهواء الباطل إلى الدنيا حصل التنافس وفشا الخلاف . وإذا أنصرفت إلى الحق ورفضت الدنيا والباطل وأقبلت على الله اتحدت وجهتها فذهب التنافس وقل الخلاف وحسن التعاون والتعاضد واتسع نطاق الكلمة لذلك فعظمت الدولة كما تبين لك بعد إن شاء الله سبحانه وتعالى وبه التوفيق لارب سواه » [1] .

ويزيد ابن خلدون من تفصيل هذه الفكرة بضربة الأمثال كعادته من تاريخ الدولة الإسلامية فى المشرق والمغرب وتفسير فتوحات العرب فى صدر الاسلام مع قلة أعداد جيوشهم عن جموع فارس وهرقل ويستوى عنده بناء

---

(١) مقدمة ص ١٤١

الدول الصغيرة مع بناء الدول الكبيرة فى ذلك إذ يعتمد إلى حد كبير أيضاً على المذهبية التى تجمع القلوب على العمل المشترك وتقضى على التنافس والاختلاف المفضيان إلى التفكك وهو يضرب الامثال لذلك بقيام دولة لمتونه ودوله الموحدين « فقد كان بالمغرب من القبائل كثير ممن يقاومهم فى العدد والعصبية أو يشف عليهم إلا أن الاجتماع الدينى ضاعف قوة عصبيتهم بالاستبصار والاستماتة كما قلناه فلم يقف لهم شىء »[1] .

وإن الربط بين المذهبية والعصبية فى بناء الدول لمن الأفكار الخصبة التى ساهم بها ابن خلدون فى الفكر السياسى . فان الأمر لايقتصر على ماتستمده العصبية من المذهبية من قوة وإنما المهم أيضاً فى دعواه أنه عاد فأكد أن المذهبية لاتتحق أيضاً فى الواقع إلا عن طريق القوة . والقرن العشرون ملىء بالأمثال على صدق هذه النظرة . فالدعوات المذهبية من سياسية واجتماعية لم يكتب لها التنفيذ فى الدول المختلفة أثناء هذا العصر إلا بعد أن تحالفت مع القوة المادية واستولت على السلطة . إذ ليس أصعب على الإنسان من قبول فكرة جديدة واعتناقها كما ذهب إلى ذلك والترباجوت .

ويبرر ابن خلدون ذلك فى فصله (أن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم) برجوعه الى نظريته (من أن كل أمر تحمل عليه الكافة فلا بد له من العصبية) . ويستند فى تأكيد رأيه إلى الحديث النبوى « ما بعث الله نبيا إلا فى منعة من قومه »[2] .

---

(١) مقدمة ص ١١١

(٢) مقدمة ص ١١٢

ولكن الدولة حين تقوم عند ابن خلدون على أساس من العصبية وهى القوة الطبيعية التى تندفع فى مجال التطور الاجتماعى وطريقة المحتوم إلى تأسيسها فى صور الملك القاهر فهى لا تقف جامدة عند ذلك الشكل الذى تتخذه وإنما تخضع لعملية تطور فى جو مغاير لجو البداوة الذى ترعرعت فى كنفه العصبية ذلك الجو هو ما أسماه ابن خلدون بالحضارة . وهكـذا يعمل الملك فى بيئة حضارية غير البيئة التى كانت تعمل فيها العصبية أول الأمر . وتصبح الدولة وعاء لحياة جديدة بنشاطها المدنى المتعدد من إقتصاد وعلم وثقافة ودين واجتماع ولكن لا تلبث الدولة ذاتها أن تتأثر بذلك النشاط الحضارى مما يغير أحيانا ويعدل أحيانا أخرى من سلوكها وطريقتها . فهى مؤثرة ومتأثرة ويتداخل التفاعل بين السياسة والاقتصاد فى حياة الدولة ومصيرها تداخلا يصعب أحيانا أن نميز أولوية أيها فى عملية التطور والحياة . ولكن ابن خلدون يعطى السياسة المرتبة الأولى فى تشكيل المجتمع بمالها من قوة موجهة وفعالة فى نشاط الرعية . ويساير فى هذه النظرة الإسلامية إلى تمجيد الدولة إذ هى الحافظة لشئون الدنيا والدين عندهم . ولكن ليس من الممكن أن نواصل دراسة نظرية ابن خلدون فى السياسة إلا إذا أخذنا فى الاعتبار دائما البيئة الحضارية الجديدة التى تعمل فيها الدولة والتى تشكلها كما تتشكل بها . وإن انتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة لا يقل أثره فى عملية التطور فى النظم السياسية من تحول العصبية إلى ملك ، فتلك سلسلة من التطور على حياة النظم السياسة والحضارية تخضع لحتمية لا مفر منها عند ابن خلدون . ويوضح ذلك فى فصله عن « إنتقال الدولة من البداوة إلى الحضارة » فهو يقول فى هذا :

« أعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول فان التغلب الذى يكون به الملك إنما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الإفتراس ولا يكون ذلك

غالبا إلا مع البداوة. فطور الدولة من أولها بداوة ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال . والحضارة انما هى تفنن فى الترف وأحكام الصنائع المستعملة فى وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والفرش والأبنية وسائر عوائد المنزل وأحواله . فلكل واحد منها صنائع فى استجادته والتأنق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضا وتتكثر باختلاف ماتنزع إليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد . فصار طور الحضارة فى الملك يتبع طور البدواة ضرورة لضرورة تبعية الرفة للملك وأهل الدول أبداً يقلدون فى طور الحضارة أو أحوالها للدولة السابقة قبلهم فأحوالهم يشاهدون ومنهم فى الغالب يأخذون . ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح وملكوا فارس والروم واستخدموا بناتهم وأبناؤهم ولم يكونوا لذلك العهد فى شىء من الحضارة » [1] . ويحاول ابن خلدون أن يربط بين تعاقب الدول والحضارات على نحو مترابط يجعل من الحضارات تراثاً ينتقل بين أبناء البشر ويتخطى حدود الدول المتعاقبة وإن كان شرط ازدهاره وجودها وقيامها وقيامها عليه وابن خلدون بذلك يجمع بين نظرة الاجتماعيين من أمثال سور كين Sorokin الذين يعدون الوحدة الاجتماعية هى أساس الحضارة ونظرة مؤرخى الحضارات من أمثال شبنجلر Spengler ودانيلفسكى Danilevsky وتوينبى Toynbee الذين يرون الحضارات كوحدات متسامية عن الدول وإن كانت تتخذ منها مقراً وتتمثل فيها ويوضح ابن خلدون هذه النظرة المزدوجة إلى الدولة والحضارة والمتداخلة فى عملية التطور الاجتماعى فى قوله فى نفس الفصل المذكور:

« تنتقل الحضارة من الدول السالفة إلى الدول الخالفة . فانتقلت حضارة الفرس للعرب بنى أمية وبنى العباس وانتقلت حضارة بنى أمية بالأندلس إلى

---

(١) مقدمة ص ١٢١

ملوك المغرب من الموحدين وزناته لهذا العهد . وانتقلت حضارة بنى العباس إلى الديلم ثم إلى الترك المماليك بمصر والتتر بالعراقين . وعلى قدر عظم الدولة يكون شأنها فى الحضارة . اذا أمور الحضارة من توابع الترف والترف من توابع الثروة والنعمة من توابع الملك ومقدار ما يستولى عليه أهل الدولة . فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله . فاعتبره وتفهمه وتأمله تجده صحيحا فى العمران . والله وارث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين » [1] .

ولكن ابن خلدون لا يتردد فى نهاية تحليله إلى أن يقرر أن النشاط الحضارى فى الدولة وقف على نسبة الملك . وقد جعل تحديد تلك النسبة وقفا على نظريته فى العصبيه . فهو يرى أن » عظم الدولة وأتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها فى القلة والكثرة » [2] ويشرح ذلك فيقول « والسبب فى ذلك أن الملك إنما يكون بالعصبية . وأهل العصبية هم الحامية الذين ينزلون بممالك الدولة وأقطارها وينقسمون عليها . فما كان من الدولة العامة قبيلها وأهل عصابتها أكثر كانت أقوى وأكثر ممالك وأوطانا وكان ملكها أوسع لذلك » ويضيف إلى ذلك أن توسع الدولة لا ينمو من غير حد بل « ان كل دولة لها حصة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها » بل إن عمرها موقوف على نفس الإعتبارات التى يقوم عليها التوسع . وذلك لأن ابن خلدون يرى أن « على هذه النسبة فى إعداد المتغلبين لأول الملك يكون إتساع الدولة وقوتها . وأما طول أمدها أيضاً فعلى تلك النسبة لأن عمر الحادث من قوة مزاجه ومزاج الدول إنما هو بالعصبية . فاذا كانت العصبية قوية كان المزاج

---

(١) مقدمة ص ١٢٢

(٢) مقدمة ص ١١٤

تابعاً لها وكان أمد العمر طويلا والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره »[١].

ويشير ابن خلدون إلى أنه كلما نقصت قوى العصبية فى الأطراف تناقصت ممالكها بالتدريج على مر الزمن .

ويلجأ ابن خلدون فى بيان أثر العصبية إلى اعتبارها قوة من قوى الطبيعة يخضع تأثيرها فى المدى والأمد لكل ما تخضع له قوى الطبيعة من تفاعل مع العالم الخارجى . والعصبية فى ضوء هذه النظرية أشبه فى عملها عند ابن خلدون بالأشعة والأنوار تزداد سطوعا فى وسط الدائرة وتضعف شيئا فشيئا حتى تتلاشى عند الأطراف ، ويوضح هـــذا المنهج المستمد من العلوم الطبيعية فى قوله :

« والعلة الطبيعية فى ذلك هى قوة العصبية من سائر القوى الطبيعية . وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال فشأنها ذلك فى فعلها . والدولة فى مركزها أشد مما يكون فى الطرف والنطاق . وإذا انتهت إلى النطاق الذى هو الغاية عجزت وقصرت عما وراءه شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه ، ثم إذا أدركها الهرم والضعف فإنما تأخذ فى التناقص من جهة الأطراف ، ولا يزال المركز محفوظا إلى أن يتأذن الله بانقراض الأمر جملة فحينئذ يكون انقراض المركز . وإذا غلب على الدولة من مركزها فلا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق بل تضمحل لوقتها فإن المركز كالقلب الذى تنبعث منه الروح فإذا غلب القلب وملك انهزم جميع الأطراف »[١] .

---

(١) مقدمة ص ١١٥

(٢) مقدمة ص ١١٥

ولكن إن كان ابن خلدون يعالج الوجوه المختلفة للدولة تارة من ناحية الضوء الذى تلقيه عليها العلوم الفلسفية وتارة من الناحية السيكولوجية وأخرى من ناحية العلوم الطبيعية الا أن أن منهجه الذى يرسم الإطار فى ضوء قائم على المنهج العضوى . فالدولة عند ابن خلدون كائن حى يولد يحيا ويموت له بدء وله نهاية ويخضع لعوامل النمو والفناء . ولقد حاول أن يحدد عمر الدولة ويرسم أطوار حياتها فى ضوء هذا المنهج . فلقد زعم أن عمر الدولة قد يمتد إلى مائة وعشرين سنة أو قد يكون دون ذلك مسترشداً بحياة الأشخاص العاديين فى هذا الحساب ، وقد قسم هذه الفترة بثلاثة أجيال« فالجيل الأول من أجيال الدولة هو جيل البداوة والخشونة والتوحش والبسالة والافتراس » . والجيل الثانى « هو جيل التحول بالملك والترفة من البداوة الى الحضارة ومن الشظف إلى الترف والخصب ومن الاشتراك فى المجد إلى إنفراد الواحد به و كسل الباقين عن السعى فيه ومن عز الاستطالة إلى ذل الاستكانة فتنكسر سورة العصبية بعض الشىء وتؤنس منهم المهانة والخضوع . ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد ومراميهم فى المدافعة والحماية فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية وأن ذهب منه ما ذهب ، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التى كانت للجيل الأول أو على ظن من وجودها فيهم »[1] . أما الجيل الثالث فيصفه ابن خلدون وصفا يظهر فيه الاحتقار لأهله لما غرقوا فيه من ترف أنسام عزتهم ورجولتهم . ومن يعش فى ريف بلادنا يسمع من العامة مثل ماقاله عن هذا الجيل اذا أرادوا أن يصفوا تجرد واحد منهم من الشهامة والشجاعة والمروءة .

---

(١) مقدمة ص ١٢٠

فهو يشبه أبناء الجيل الثالث « بالنسوان » ولم يجل بخاطره أن النساء سيبلغن فى التطور ما بلغنه فى هذه الأيام . فهو يقول :

« وأما الجيل الثالث فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن . ويفقدون حلاوة العز والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر ويبلغ فيهم الترف غايته بما تبنكوه من النعيم وغضارة العيش فيصيرون عيالا على الدولة ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم . وتسقط العصبية بالجملة . وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة ويلبسون على الناس فى الشارة والزى وركوب الخيل وحسن الثقافة يموهون بها فى الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها . فاذا جاء المطالب لهم لم يقاوموا مدافعته فيحتاج صاحب الدولة حينئذ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة ويستكثر بالموالى ويصطنع من يغنى عن الدولة بعض الغناء حتى يتأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حلت »[١] .

ولقد عرض ابن خلدون هذا التصوير العضوى التطورى فى صورة أخرى . إذ أن هذه الأجيال الثلاثة التى تمر بها الدولة عند ابن خلدون من البدء حتى النهاية تتجاوب مع صورة أخرى رسمها « لأطوار الدولة واختلاف أحوالها وخلق أهلها باختلاف الأطوار » فالثلاثة أجيال للدولة تقابل عند ابن خلدون خمسة أطوار[٢] . لها من ناحية الخلق والسياسة ، فالطور الأول طور الظفر والاستيلاء على الملك ومشاركة العصبية فى الحكم والطور الثانى طور استبداد الملك بالحكم والطور الثالث طور الفراغ والدعة لتحصيل ثمرات الملك وهو مرحلة التحضر والازدهار والطور الرابع طور القنوع والمسالمة والطور الخامس طور الإسراف والتبذير . وتتجاوب هذه الأجيال الثلاثة وهذه الأطوار

---

(١) مقدمة ص ١٣٠

(٢) مقدمة ص ١٢٢

الخمسة مع الآباء الأربعة [1]) الذى ينتهى عندهم الحسب فى العقب الواحد وذلك فى إمتدادها إلى مائة عام وعشرين وتسجيلها حركة تطور الدولة فى عملية صعودها إلى قمة الحضارة ونزولها إلى حضيض الانحطاط والفناء .

وكثيراً ما لاحظ الكتاب والمعلقون هذه الصفة العضوية على منهج ابن خلدون ولكن المضمون الذى ضمنه الدولة من تراث حر جدير بالكشف والتأمل . ففى الفصل عن « أن إرهاف الحد مضر بالملك ومفسد له فى الاكثر» [2] . كتب ابن خلدون من الدفاع عن حرية الرعية مايستحق المقارنة بما كتبه أحرار الفكر على مر العصور . فهو وإن كان كعصره يؤمن بأن السلطان هو « المالك للرعية القائم فى أمورهم عليهم » إلا أنه قدم من الحجج التى يدين بها الاستبداد لاتقل فى قيمتها عما قدم فى العصر الحديث « جون ستيورات مل » أو « لورد آكتون » . ولقد ذهب قبلهما إلى أن الاستبداد مفسد للسلطان ومفسد للرعية فى الوقت نفسه . فعلى قدر ما يتعود السلطان « القهر والبطش بالعقوبات » تزداد الرعية خوفاً وذلا فتفسد بصائرهم وأخلاقهم ويتخلون عن وظيفتهم فى الدفاع عن الدولة وتفسد بذلك العصبية وبالتالى تفسد الدولة . ويرى ابن خلدون ان الطريق الأمثل للحكم يعتمد على الرفق بالرعية لا على القهر والبطش . وإن تحليل إبن خلدون للرفق ومحتواه فى أعمال السياسة والحكم يكاد يلخص ماتشتمل عليه فكرة دولة الرعاية والخدمة الاجتماعية فى العصر الحديث . فالرفق يتطلب من السلطان « النعمة » على الرعية . ويفسر « النعمة » تفسيراً أقتصادياً إذ تقوم على ما عبر عنه « بالنظر لهم فى معاشهم» .

---

(٣) مقدمة ص ٩٦

(٤) مقدمة ص ١٣٢

فالرعـاية هى النسيج الذى يربط بين السلطان والرعية وهى تجعل من المحبة المتبادلة بين السلطان والرعية العلاقة الحقيقيةفى إستمرار الدولة ووحدتها والتى تصونها من تحول الرعية إلى أعداء من الداخل يشاركون أعداء الخارج فى تعجيل نهايتها .

ومن الطريف أن يلتقى ابن خلدون مع والتر باجوت W. Bagehot فى تفضيله التوسط فى الذكاء عند صاحب السياسة لأنه يرى أن الذكاء المفرط يجانب الرفق . وذلك لأن الافراط فى الذكاء عنده يمكنه من كشف عيوب الناس وتتبع أخطائهم مما يجره إلى تشديد الحساب عليهم . ويكاد الرجلان مع اختلافهما فى كل شىء يتفقان عبر الزمن حتى فى إختيار الالفاظ التى جسدا فيها نظريتهما المشتركة عن صفات الحاكم من ناحية الفكر والذكاء . فكما أن ابن خلدون ذهب الى أن صاحب السياسة إما ذكى أو بليد أو متوسط الذكاء ، فقد أشار والتر باجوت الى ثلاثة أنواع من الحكومات الذكية والبليدة والمتوسطة الذكاء . وكلاهما على النهج اليونانى يفضلان الاعتدال فى الذكاء شأن كل فضيلة من الفضائل على القياس الأخلاقى عند أرسطو . ولا شك أن إبن خلدون وجد كذلك فى الاسلام وسطيه توخاها فى تطبيق صفة الذكاء على صاحب السياسة ويقدم ابن خلدون هذا الرأى مستنداً إلى حديث نبوى فيقول :

« قال صلى الله عليه وسلم سيروا على سير أضعفكم. ومن هذا الباب اشتراط الشارع فى الحاكم قلة الافراط فى الذكاء . ومأخذه من قصة زياد إبن أبى سفيان عندما عزله عمر عن العراق وقال لم عزلتنى يا أمير المؤمنين العجز أم الخيانة فقال عمر لم أعزلك لواحدة منهما ولكنى كرهت أن أحمل فضل عقلك على

الناس . فأخذ من هذا أن الحاكم لايكون مفرط الذكاء » [١] .

ولـكننا وإن كنا نؤمن مع ابن خلدون بأن مبدأ الرفق والرعاية خالدان على مر الزمن لتقرير العلاقة بين الحاكم والمحكوم إلا أن مشاكل القرن العشرين تتحدى متوسطى الذكاء من الحكام وأن السياسة المعاصرة بما تتطلب من تخطيط وتدبير تحتاج إلى ذكاء فوق المتوسط بين أصحاب السياسة .

ولم يقف ابن خلدون فى حرصه على إقامة الحكم الصالح عند اشتراط صفات خاصة فى الحاكم بل ذهب إلى أن أمر الدولة يجب أن يدبر بما أسماه « قوانين سياسية مفروضة يسلمها الكافة وينقادون إلى أحكامها » وهو فى هذا يسبق فى نظرته السياسية ما كان يفاخر به الغرب فى القرن التاسع عشر من الحركة الدستورية ومن سيادة القانون . ويربط ابن خلدون بين نظرته إلى القانون وبين نظريته فى الدولة لأنه على حد تعبيره « إذا خلت الدولة من مثل هذه السياسة لم يستتب أمرها ولا يتم استيلاؤها » وتختلف السياسة التى تمثلها تلك القوانين حسب مضمونها . ويصنفها ابن خلدون فى فصله عن « معنى الخلافة والامامة » [٢] وفى فصله « أن العمران البشرى لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره » [٣] إلى أربعة نواع .

١ — سياسة دينية مستندة إلى شرع منزل من عند الله وهى نافعة فى الدنيا وفى الآخرة .

٢ — سياسة عقلية تتمثل فى القوانين المفروضه من « العقلاء وأكابر الدولة وبصرائها » . وتقصد إلى « حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى جانب المصالح الدنيوية ودفع المضار » .

(١) مقدمة ص ١٣٢
(٢) مقدمة ص ١٢٣
(٣) مقدمة ص ٢١٢

٣ — سياسة طبيعية وهى حمل الكافة على مقتضى الغرض والشهوة .

٤ — سياسة مدنية ومعناها « عند الحكماء » مايجب أن يكون عليه كل واحد من أهل ذلك المجتمع فى نفسه وخلقه حتى يستغنوا عن الحكام رأساً. ويسمون المجتمع الذى يحصل فيه ما يسمى من ذلك بالمدينة الفاضلة والقوانين المراعاة فى ذلك بالسياسة المدنية . وليس مرادهم السياسة التى يحمل عليها أهل الاجتماع بالمصالح العامة فان هذه غير تلك وهذه المدنية الفاضلة عندهم نادرة أو بعيدة الوقوع . وإنما يتكلمون عليها من جهة الفرض والتقدير »[1] .

ولا شك أن ابن خلدون يفضل من بين هذه القوانين الشرعية لكفالتها لشئون الدنيا والآخرة خاصة فى تطبيقها فى عهد الخلافة الأول . وإن دراسته للخلافة من الناحية السياسية وتحولها الى ملك فى أيام معاوية يعد فى الواقع مساهمة حقيقية فى الفكر السياسى الاسلامى . وفصله « انقلاب الخلافة الى الملك»[2] . دليل هاد فى فهم التاريخ الاسلامى مع تداخله وتشعب حركاته وفى ضوء هذا الفهم يعرض لنا « كتاب طاهر بن الحسين لابنه عبد الله بن طاهر لما ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما »[3] لبيان موجز السياسة التى يجرى بها ملوك المسلمين على ما تقتضيه الشريعة الاسلامية . وإن هـذا الخطاب فى الواقع بيان سياسى من أروع ماظهر فى تاريخ السياسة عند البشر شمولا وعاطفية لأسمى أهداف الاجتماع والسياسة . وهو دون ريب يحمل المثل الاعلى لدولة الرعاية والعدل والمسئولية كما يصوره تراث الشريعة الاسلامية .

وعلى هذا النحو أخذ ابن خلدون يعالج الدولة فى واقعها ، وفيما ينبغى أن تكون عليه ، مفصلا القوانين التى تحكم عملها وواضعاً المقاييس التى يحكم بها عليها

---

(١) مقدمة ص ٢١٣

(٢) مقدمة ص ١٢٤ .

(٣) مقدمة ص ٢١٣

فى الوقت نفسه . ولقد وضـع بهـذا النظام الفلسفى السياسى الذى عرضه فى (المقدمة) حول دراسته للدولة أسس علم السياسة فى اللغة العربية . ولا ريب أن ابن خلدون كان مدركاً لاهمية عمله فى هذا الميدان اذ أنه اشترط لـكتابة التاريخ كتابة مستنيرة واعية منزهة عن أرتكاب الاخطاء الفاحشة أن يكون المؤرخ عالما بما أسماه (قواعد السياسة) . وذلك لأن السياسة المتمثلة عنده فى علم السلطان ، هى العامل الأول فى تطور أحوال الأمم وعوائدها . ومن ثم فالعلم بقواعـدها هو الذى يمنح المؤرخ النظرة المقارنة الثاقبة التى تصـونه من الزلل .

ويكاد ابن خلدون بما قدمه فى هذا الميدان أن يغرى (الناقد البصير) لمؤلفه — على حد تعبيره — بأن يسوق قولا يبدو متناقضاً ، وهو أن ابن خلدون خرج يطلب علم التاريخ فجاءه (علم السياسة) .

الفصل الخامس

رفاعه رافع الطهطاوى

موقفه من الحكم فى ضوء التجربة الفرنسية

لقد التقت الحضارة الغربية بالحضارة المصرية الاسلامية فى تجربة رفاعه رافع الطهطاوى أثناء النصف الاول من القرن التاسع عشر . فالشاب الازهرى وجد نفسه فى باريس من سنة ١٨٢٥ — ١٨٣١ : وكان عليه أن يعيش حياة مختلفة كل الاختلاف عما تعود فى مصر من حياة خاصة وعامة ولم يكن فى رحلته طالباً للاستمتاع وإنما أوفد فيها طلبا للعلم . فهو موجه من والى مصر بين من أرسلوا فى بعثات تعليمية لا لإفادة ذاتية شخصية وإنما لافادة يقصد بها أول مايقصد مصلحة الوطن من ناحية التنمية الفنية والعلمية البلاد عن طريق بناء المصادر البشرية للثروة المعنوية والمادية . ولقد وعى رسالته وأدرك بعمق حاجة البلاد إلى مثله . فعاش فى باريس معيشة مخططة المعالم واضحة الاهداف وأخذ على نفسه حتى فى أيام التحصيل والدرس أن ينقل إلى اللغة العربية فى كتابه « تخليص الابريز فى تلخيص باريز » تجربة الحياة الفرنسية الجديده فى أسلوب ناصع وفهم ذكى لامع .

فلم تقف به عبقريته عندما أمرت به الفرامانات المتتالية من الوالى من اهتمام « بالعلوم والفنون » فحسب ، وإنما أوحت اليه تقدير النظام السياسى الذى تعيش فى ظله فرنسا فى ذلك الوقت إذ رأى الصلة الوثيقة بين النظام السياسى وبين ازدهار الحضارة فى الداخل وبين إمكان انتصار الدولة فى الخارج ولذلك حرص على أن يظهر الخصائص الرئيسية للدولة الفرنسية فى عهدة من ناحية النظم السائدة ومن ناحية المبادىء التى تقوم عليها . وإذ

يهمنا أن نعرض لفكر رفاعه السياسي ، فانه يمكن فهمه من ثنايا وصفه وتعليقاته على الدستور الفرنسي وعناصرة الملكية والأرستقراطية والديمقراطية وعلى موقفة من ثورة فرنسا التي عاصرها في سنة ١٨٣١ . وهو في وصفه النظام القائم في فرنسا في ظل ميثاق لويس الثامن عشر ، وفي وصفه الثورة الفرنسية عندما نقض شارل العاشر ذلك الميثاق ، إنما يصدر دائما عن منهج مقارن بين الحكم في فرنسا والحكم في مصر ، وعن استهداف أن « يكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن اعتبر » في بلاده . فهو في تسجيله القيود على الحكم المطلق والضمانات والحقوق التي كفلها الدستور الفرنسي الفرد إنما ينقل إلى بلاده الطابع التحرري الذي تشرب به بين الفرنسيين والمثال الواقعي الذي اتخذته التحررية في السياسة الفرنسية . وقد يبدو أن مما يثير العجب أن يلتفت رفاعة إلى الجانب السياسي التحرري من السياسة الفرنسية وأن يأخذ به ويتأثر به ، ولكن طبيعته الوضاءة وثقافته الاسلامية أهلته لأن يدرك بعمق وثاقب نظر تفوق الفرنسيين في نظم الحكم وأسسه . فالاسلام قد درج منذ البدأ على أن يكون الحكم جانبا هاما من جوانب الدين . وتلقى هذا الدرس في مراكز الثقافة الاسلامية علماء المسلمين على مر العصور ولقنوه لأجيالهم المعاصرة والمتعاقبة جيلا بعد جيل . ويعد رفاعه الطهطاوي من هذه الناحية وارثا التراث الاسلامي ، وواعياً لدروسه ومجتهداً في المزاوجة بينه وبين التجربة العقلية على أسس من المنهج العلمي التاريخي والمقارن . وهو في هذا إنما يسير على المنهج الذي سار عليه مفكرو العرب منذ البدأ حين عملوا على بناء الحضارة العربية الجديدة من مزج بين تراث العرب وبين مانقلوه من عناصر الحضارة المتعددة الجوانب والأصول سواء كانت يونانية أو فارسية أو هندية أو مصرية

وغيرها من الحضارات التى وجدوها قائمة فى دولتهم الواسعة بعد الفتح .
وأخذ بهذا التقليد الحضارى العربى الاسلامى وجدت طبيعة رفاعة المتفتحة المجربة مجالا خصباً فى الحضارة الفرنسية المزدهرة المتحررة . فعمل على أن يكون الرسول لبلاده لا فى ميدان الفكر وحده وإنما فى مجال الحضارة بشقيها المعنوى والمادى .

ويمكننا أن نعرض لفكره السياسى والاجتماعى وأن نسجل منه النقط الواضحة الآتية :

(١) الحكم الدستورى وسيادة القانون :

إن أهم مالفت نظر رفاعة فى نظام الحكم الفرنسى أنه يقوم على دستور هو « ميثاق » لويس الثامن عشر الذى منحه للأمة الفرنسية عند عودة الحكم الملكى اليها فى ظل أسرة البوربون . والذى يسمى La Charte ويترجمه رفاعة بالشرطة . وقد قدر رفاعة هذا الدستور حق قدره متأثراً فى ذلك بالحركة الدستوريه التى كانت تعم الحركات التحررية الأوربية فى القرن التاسع عشر . ولاحظ رفاعة أن هذا الدستور يمتاز بأكبر من مزية فهو :

١ — ينص على حقوق وواجبات فئات الشعب المختلفة من ملكية وأرستقراطية وديمقراطية وأنه بذلك يعد عهداً بين الحاكم والمحكوم التزم به كل منهما على عكس ما كان سائداً فى عهده فى مصر من عدم وجود دستور أو ميثاق ملزم للحاكم . وهو بذلك يقيم سيادة القانون فى البلاد ، ويكفل العدل فى ربوعها مما هو أساس لازدهار الحضارة ورخاء الشعب وانتصاره فى ميادين الكفاح الداخلية والخارجية . واستطرد رفاعة فى تمجيده العدل السائد فى ظل « الميثاق » أو « الشرطة » بأن ذكر أن العدل أصيل فى تراث

الشريعة الاسلامية .

٢ — وأن هذا الدستور وليد « العقل » لا « الشرع » كما هى الحال عند البلاد الاسلامية فالفرنسيون ليس لديهم شريعة دينية مثل المسلمين فى عهده كمصدر للقانون ولـكنهم وصلوا بالعقل إلى ما وصل اليه المسلمون بالشرع وذلك بتقديرهم أهمية العدل فى الدولة وإقامتهم نظاما سياسيا يقوم عليه .

٣ — ويمتاز هذا الدستور كذلك بتوزيع السلطات بين الملك ومجلسيه التشريعيين ومجلس وزرائه ومجالسه الخاصة مما يكفل التخصص من ناحية وتقييد سلطة الحاكم من ناحية أخرى . وهكذا يلاحظ رفاعه أن الحكم فى ظل « الميثاق » الفرنسى ليس حكما مطلقا وإنما هو حكم مقيد . واستبعد توزيع السلطة فى الدستور قيام دكتاتورية فى البلاد . ووجد رفاعة فى الحكم المختلط السائد وسيلة لحفظ حقوق الحاكم والمحكوم فى الوقت نفسه فلقد سار الحكم على أساس من القانون .

ويفصل رفاعة القول فى وصف هيكل الحكم الفرنسى وسلطاته ووظائفها على النحو الآتى :

« ولنكشف الغطاء عن تدبير الفرنساوية ، ونستوفى غالب أحكامهم ليكون تدبيرهم العجيب عبرة لمن أعتبر ، فنقول : قد سلف لنا أن « باريس » هى كرسى بلاد الفرنسيس ، وهى محل إقامة ملك فرنسا وأقاربه وعائلته المسماة « البربون » (بضم الباء الموحده ، وسكون الراء وضم الباء الثانية) فلا يكون ملك فرنسا إلا من هذه العائلة .

ومملكة الفرنساوية متوارثة ، ومسكن ملك فرنسا (سراية) تسمى « التولرى » (بضم التاء وكسر الراء) ، والغالب أن الفرنساوية يعبرون عن

دايوان فرنسا بقولهم : « كابينة التولرى » يعنى دايون هذه السراية ، أى ديوان الملك .

ثم أن أصل القوة فى تدبير المملكة لملك فرنسا ، ثم للجماعة أهل « شمبر دوبير » (بفتح الشين ، وسكون الميم) يعنى ديوان « البير » أى أهل المشورة الأولى ، ثم لديوان رسل العمالات، ثم أن الديوان الأول ، يعنى ديوان « البير » هو فى قصر « باريس » يسمى قصر « لقسمبوغ » والديوان الثانى فى قصر « بوربون » ، ثم يلى ديوان رسل العمالات ديوان الوزراء والوكلاء ثم يسمى « الديوان الخصوصى » ، وبعد ذلك يوجد ديوان يسمى « ديوان سر الملك » وديوان يسمى « ديوان الدولة المشورة » فحينئذ ملك فرنسا صاحب قوة تامة فى مملكته بشرط رضاء تلك الدواوين المذكورة ، وله خصوصيات أخر سيأتى ذكرها فى السياسية الفرنساوية .

ووظيفة أهل ديوان « البير » تجديد قانون مفقود ، أو أبقاء قانون موجود على حاله ، ويسمى القانون عند الفرنساوية : شريعة ، فلذلك يقولون: شريعة الملك الفلانى ومن وظيفة ديوان « البير » أن يعضد حقوق تاج المملكة ، ويحامى عنه ، ويمانع سائر من يتعرض لها . وانعقاد هذا الديوان يكون مدة معلومة من السنة ، فى زمن اجتماع ديوان رسل العمالات باذن ملك الفرنسيس . وعدد أهل ذلك الديوان غير منحصر فى عدة مخصوصة ولا يقبل دخول الانسان فيه إلا وهو ابن خمس وعشرين سنة ولا يشرك فى الشورى إلا وهو ابن ثلاثين سنة مالم يكن من بيت المملكة، والا فبمجرد ولادته يحسب من أهل هذا الديوان ويشرك فى المشورة حين يبلغ عمره خمسا وعشرين سنة .

وكانت وظيفة «البيرية متوارثة للذكور فيتقدم أكبر الأولاد ، ثم بعد موته يتقدم من يليه وهكذا .

ووظيفة ديوان رسل العمالات غير متوارثه ، ووظيفتهم امتحان القوانين والسياسات والأوامر والتدبير والبحث عن إيراد الدولة ومدخولها ومصرفها والمنازعة فى ذلك والممانعة عن الرعيه فى المكوس والفرد وغيرها ، إبعادا للظلم والجور . وهذا الديوان مؤلف من عدة رجال ينصبهم أهالى العمالات وعددهم أربعمائة وثمانية وعشرون رسولا ولا يقبل إلا من يكون سنة أربعين سنة ولا بد أن يكون لكل واحد منهم عقارات تبلغ فردتها الف فرنك كل سنة.
وأما الوزراء فأنهم متعددون ، فمنهم وزير الأمور الداخلية ، ثم وزير الحرب ثم وزير الأمور الخارجية ، ثم وزير البحر والخارجين من بلاد الفرنسيس النازلين ببلاد يعمرونها ، فى غير بلاد الفرنسيس ، ثم وزير الخزينة ، ثم وزير الأمور الدينية ، ثم وزير تعليم الفنون والصنائع ، ثم وزير التجارات ووزير الأمور الداخلية نظير (الكتخدا) بمصر ، ووزير الخزينة نظير الخازندار ووزير التجارات نظير ناظر التجارات ، ووزير الأمور الخارجية نظير رئيس أفندى بالدولة العثمانية ، ووزير الحرب نظير ناظر عموم الجهاديه ، وهكذا . غير أنه عندنا ليس وزيراً وعندهم ، يعدونه من الوزراء .
وأما الديوان الخصوصى فأنه تخصيص الملك لجاعة بمشورته إياهم على مادة مخصوصة ، والغالب على أهل هذا الديوان كونهم من أقاربه ووزرائه :

وأما ديوان سر الملك فأنه يتألف من وزراء السر ومن أربعة وزراء أخر ، لهم وزارة مطلقة ثم جماعة من أرباب المشورة فى الدولة .

وأما ديوان الدولة فانه يتألف ممن يعينه الملك من أقاربه من الوزراء التسعة

الـكاتبين سر الدولة ، ثم من وزراء الدولة المطلقين ، ومن أرباب المشورة ، ومن جماعة وكلاء على التقارير ، ومن جماعة يستمعون المشورة ليتعلموا تدبير الدولة .

ومن ذلك يتضح لك أن ملك فرنسا ليس مطلق التصرف ، وأن السياسة الفرنساوية هى قانون مقيد بحيث أن الحاكم هو الملك بشرط أن يعمل بما هو مذكور فى القوانين التى يرضى بها أهل الدواوين وأن ديوان « البير » يمانع عن الملك وديوان ورسل العمالات يحامى عن الرعية ، والقانون الذى يمشى عليه الفرنساوية الآن ويتخذونه أساساً لسياستهم هو القانون الذى ألفه لهم ملكهم المسمى لويز الثامن عشر (بضم اللام وكسر الواو) ولا زال متبعا عندهم ومرضيا لهم ، وفيه أمور لاينكر ذو العقول أنها من باب العدل .

والـكتاب المذكور الذى فيه هذا القانون يسمى الشرطة ومعناها فى اللغة اللاتينية ورقة ثم تسومح فيها ، فاطلقت على السجل المكتوب فيه الأحكام المقيدة ، فلنذكره لك ، وإن كان غالب مافيه ليس فى كتاب الله تعالى ، ولا فى سنة رسوله صلى الله عليه وسلم ، لتعرف كيف قد حكمت عقولهم بأن العدل والانصاف من أسباب تعمير الممالك وراحة العباد ، وكيف انقادت الحكام والرعايا لذلك ، حتى عمرت بلادهم ، وكثرت معارفهم ، وارتاحت قلوبهم ، فلا تسمع فيهم من يشكو ظلما أبداً والعدل أساس العمران . .

ولنذكر هنا نبذة مما قاله فيه العلماء والحكماء أو فى ضده ، من كلام بعضهم : ظلم اليتامى والايامى مفتاح الفقر . والحلم حجاب الآفات . وقلوب الرعية خزائن ملكها ، فما أودعه إياها وجده فيها . وقال آخر :لاسلطان إلا برجال ولا رجال الا بمال ، ولا مال الا بعمارة ، ولا عمارة الا بعدل . وقيل

فمما يقرب من هذا المعنى : سلطان الملوك على أجسام الرعايا لا على قلوبهم . وقال بعضهم . أبلغ الأشياء فى تدبير المملكة تسديدها بالعدل ، وحفظها من الخلل . وقيل : إذ أردت أن تطاع فأطلب مايستطاع ،أن المولى إذا كلف عبده مالا يطيقه فقد أقام عذره فى مخالفته . وقال بعضهم شعراً يفيد أن النصر يتوقف على العدل :

تروم ولاة الجور نصراً على العدا وهيهات يلقى النصر غير مصيب
وكيف يروم النصر من كان خلفه سهام دعائم من قسى قلوب؟

وقال آخر :

لايفلح المقتال والظلوم والبغى مرعى نبتــه وخيم
فضجيع الظالم بئس المضجع ومصرع الباغى فبئس المصرع
إن القصاص واقع بالمثل والدهر يجزى بيسير الفعل

وفى هذا القانون عدة مقاصد : المقصد الاول الحق العام للفرنساوية .الثانى: كيفية تدبير المملكة ، الثالث : فى منصب ديوان « البير » . الرابع : فى منصب « ديوان رسل العمالات » الذين هم أمناء الرعايا ونوابهم . الخامس :فى منصب الوزراء . السادس : فى طبقات القضاة وحكمهم . السابع : فى حقوق الرعية

(ب) الحقوق : ١ – المساواة والعدل

لعل أروع مااستلفت نظر رفاعة بعد وصفة لجهاز الحكم فى فرنسا وتحقيقه لسيادة القانون هو الباب الذى أفرده ميثاق لويس الثامن عشر لبحث الحقوق وسماه « الكلام على حق الفرنساوية المصوب لهم » . وجرى فى عرضه لموضوع الحقوق مجرى علماء الاسلام التقليدى الذى يؤمن بذكر النص ويتبعه بالتعليق والشرح والتأويل [illegible] كر نص مواد [illegible] فى اثنى عشر مادة وهى كما يأتى :

المادة الاولى : سائر الفرنساوية مستوون قدام الشريعة .

المادة الثانية : يعطون من أموالهم بغير امتياز شيئا معينا لبيت المال ، كل إنسان على حسب ثروته.

المادة الثالثة : كل واحد منهم متأهل لأخذ أى منصب كان وأى رتبة كانت.

المادة الرابعة : ذات كل واحد منهم يستقل بها ، ويضمن له حريتها ، لا يتعرض له إنسان الا ببعض حقوق مذكورة فى الشريعة ، وبالصورة المعينة التى يطلبه بها الحاكم .

المادة الخامسة : كل انسان موجود فى بلاد الفرنسيس يتبع دينه كما يحب لا يشاركه أحد فى ذلك ، بل يعان على ذلك ويمنع من يتعرض له فى عبادته.

المادة السادسة : يشترط أن تكون الدولة على الملة (الكاثوليقية) الحوارية الرومانية .

المادة السابعة : تعمير كنائس (الكاثوليقية) وغيرهم من النصرانية يدفع له شىء من بيت مال النصرانية ولا يخرج منه شىء لتعمير معابد غير هذا الدين .

المادة الثامنة : لا يمنع انسان فى فرنسا أن يظهر رأيه وأن يكتبه ، ويطبعه بشرط [illegible] لا يضر ما فى القانون فاذا ضر أزيل

المادة التاسعة : سائر الاملاك والاراضى ، حرم فلا يتعدى أحد على ملك آخر .

المادة العاشرة : [illegible] أن تكره انسانا على شراء عقاره لسبب عام النفع ، بشرط أن تدفع [illegible] الثمن قبل الاست[illegible]

المادة الحادية عشرة : جميع ما مضى قبل هذا القانون من [illegible] والفتن يجب

نسيانه ، وكذلك ماوقع من الحكمة وأهل البلد .

المادة الثانية عشر : أخذ العساكر يرتب وينقص مما كان عليه وقد يعين بقانون معلوم وضع عساكر فى البر والبحر .

ولقد أخذ رفاعة بعد تسجيله لمواد الحقوق التى يستمتع بها المواطنون الفرنسيون فى عهده ، يشرحها شرحاً واقعيا مقارنا فى ضوء التطبيق العملى الذى شاهده فى فرنسا ، ويضيف إلى ذلك تعقيباته المستمدة من التجربة الفكرية والتاريخية والبلاغية والدينية . وفوق ذلك فالمراقب لهذا التحليل الذى قام به يرى أنه قد وصل إلى تكوين فلسفة سياسية واجتماعية تحرريه تظهر جوانبها من خلال التفاصيل التى يسردها .

١ — فهو يؤكد أهمية المادة الاولى من سجل الحقوق فى أقامتها العدل ومن الطريف أنه قد وحد بين الحرية والمساواة فى تفسيره لهذه المدة اذ يقول «ان معنى الحكم بالحرية هو اقامة التساوى فى الاحكام والقوانين بحيث لايجور الحاكم على الانسان ، بل القوانين هى المحكمة والمعتبرة » كما ظهرت واقعته ونظرته العلمية فى أدراكه أن الحرية بذلك هى العدل ، وأن العدل نسبى ، « وبالجملة إذا وجد العدل فى قطر من الاقطار فهو نسبى إضافى لاعدل كلى حقيقى » وعلى طريقة التأليف الاسلامى يعرض تعليقه على حق المساواة عند الفرنسيين كما يأتى :

« قوله فى المادة الاولى : سائر الفرنسيس مستوون قدام الشريعة ، معناه سائر من يوجد فى بلاد فرنسا من رفيع ووضيع لايختلفون فى أجراء الأحكام المذكورة فى القانون حتى أن الدعوى الشرعية تقام على الملك وينفذ عليه الحكم كغيره ، فانظر إلى هذه المدة الاولى فأنها لها تسلط عظيم على إقامة العدل

وأسعاف المظلوم، وأرضاء خاطر الفقير بأنه كالعظيم نظراً إلى اجراء الاحكام».

ولقد كادت هذه القضية أن تكون من جوامع الكلم عند الفرنساوية، وهى من الادلة الواضحة على وصول العدل عندهم إلى درجة عالية، وتقدمهم فى الآداب الحضرية.

ومايسمونه الحرية ويرغبون فيه هو عين ما يطلق عليه عندنا العدل والانصاف وذلك . لان معنى الحكم بالحرية هو إقامة التساوى فى الاحكام والقوانين ، بحيث لايجور الحاكم على إنسان ، بل القوانين هى المحكمة المعتبرة. فهذه البلاد حرية بقول الشاعر :

وقـد ملأ العـــدل أقطارهـا وفيهـا توالى الصفـا والوفـا

وبالجملة إذا وجد العدل فى قطر من الأقطار فهو نسبي إضافى لا عدل كلى حقيقى فانه لا وجود له الآن فى بلدة من البلدان ، فهو كالايمان الكامل والحلال الصرف ، وأمثال ذلك ونظائره ، فلا معنى لحصر المستحيل فى الغول والعنقاء والخل الوفى . كما هو مذكور فى قوله :

لما رأيت بنى الزمـان ومـا بهـم خـل وفى للشدائد اصطفى
أيقنت أن المستحيـل ثلاثـة الغول والعنقاء والخل الوفى

مع أن ذلك ممنوع فى العنقاء ، فأنها نوع من الطيور، موجود الأفراد يذكر عند أرباب علم الحشائش . وذكر الثعلبى فى قصص الأنبياء قضية العنقاء مع سيدنا سليمان فى تكذيبها بالقدر ، نعم لا وجود للعنقاء بالمعنى المشهور عند العامة من العرب والأفرنج من أنها من أعلاها عقاب ومن أسفلها أسد ، وعلى كل حال فلها فى الجملة وجود .

٢ — الضرائب :

ولم يستلفت نظر رفاعة ما يستمتع به الفرنسيون من حقوق وحسب ، وإنما أعجب كذلك بما ينطوى عليه الحق من واجب، ودفع الضرائب وتنظيمها وما يحكم جمعها من قواعد العدل قد جعل رفاعة يشيد بدورها فى بناء الدولة . ولا شك فى أنه قد لاحظ أن محاكاة نظام الضرائب المستحدث فى فرنسا ذات نفع يعود على الدولة وعلى المواطنين فى الوقت نفسه خاصة فى حالة قصور المال المجموع عن الطريق الشرعى ، وفى حالة الظلم الذى يقع بأصحاب الأموال مثلما كان الأمر فى عهد محمد على . وهو يعلق على ذلك بقوله :

« وأما المادة الثانية فأنها محض سياسية ، ويمكن أن يقال : أن (الفرد) ونحوها لو كانت مرتبة فى بلاد الاسلام كما هى فى تلك البلاد لطابت النفس ، خصوصاً إذا كانت الزكوات والفىء والغنيمة لاتفى بحاجة بيت المال ، أو كانت ممنوعة بالكلية وربما كان لها أصل فى الشريعة على بعض أقوال مذهب الامام الأعظم ، ومن الحكم المقررة عند قدماء الحكماء . « الخراج عمود الملك » ومدة إقامتى بباريس لم أسمع أحداً يشكو من المكوس (والفرد) والجبايات أبداً ، ولا يتأثرون ، بحيث أنها تؤخذ بكيفية لا تضر بالمعطى ، وتنفع بيت مالهم ، خصوصاً وأصحاب الأموال فى أمان من الظلم والرشوة » .

٣ — تكافؤ الفرص فى المناصب والمراتب :

وأنه لمن أروع ملاحظات رفاعة على ماقرره ميثاق لويس الثامن عشر يتمثل فى تعليقه على حرية العمل وعدم تمجيده باتباع نظام التوارث للوظيفة . وهو فى هذا يعد من أحرار المفكرين ولا يرتبط فى هذا المجال بأصحاب

المدرسة المثالية فى السياسة الذين يرون أن لكل واحد عملا يؤديه كواجب نحو الدولة فى مركز معين له ، كما ذهب إلى ذلك بوزانكيت وبرادلى من قادة مدرسة اكسفورد المثالية . وإن رفاعة فى هذا يكاد يعلق تعليقا شخصيا أوتوبيوجرافيا على نفسه ، إذ أن ما أتيح له من فرص التعليم فى الخارج قد فتح أمامه آفاقا واسعة لخدمة بلاده والترقى فى سلم المناصب والمراتب حسب مؤهلاته الطبيعية والمكتسبة . وقد ربط فى تعليقه بين تكافؤ الفرص فى التعليم والعمل ربطا حديثا مستنيراً وإن كان يصطبغ فى منشئه بتحرر الفكر الاسلامى من الأخذ بنظرية الحواجز والقيود الاجتماعية والاقتصادية فى ميدان الثقافة والمجتمع . فساق فى تأييد وجهة نظره بحرية العمل أدلة تاريخيه وسيكلوجية واعتمد فى دفاعه على أن شخصية الفرد ومواهبه لايمكن أن تكون فى جميع الأحوال وظيفة من وظائف الوارثة عن الأبوين . وهكذا فأنه تفرد شخصية الفرد تمطيه الحق فى اختيار العمل المناسب له وليس المناسب لأبيه مما يستتبع حرية الحركه الاجتماعية من أسفل السلم الاجتماعى إلى أعلاه، ويستتبع كذلك إسناد العمل المناسب لصاحب المؤهل المناسب .

ويعرض رفاعة فلسفته الاجتماعية والتعليمية على النحو الآتى :

وأما المادة الثالثة فلا ضرر فيها أبدا ، بل من مزايا أنها تحمل كل انسان على تمهد تعلمه ، حتى يقرب من منصب أعلى من منصبه ، وبهذا كثرت معارفهم ولم يقف تمدنهم على حالة واحدة مثل أهل الصين والهند ممن يعتبر توارث الصنائع والحرف ، ويبقى الشخص دائما حرفة أبية .

وقد ذكرنا بعض المؤرخين أن مصر فى سالف الزمان كانت على هذا المنوال ، فان شريعة قدماء القبطة كانت تعين لكل إنسان صنعته ، ثم يجعلونها

متوارثة عنه لأولاده قيل سبب ذلك أن جميع الصنائع والحرف كانت عندهم شريفة ، فكانت هذه العادة من مقتضيات الأحوال ، لأنها تعين كثيراً على بلوغ درجة الكمال في الصنائع ، لأن الابن يحب عادة مارأى أباه يفعله عدة مرات بحضرته ، ولا يكون له طمع في غيره ، فهذه العادة كانت تقطع عرق الطمع ، وتجعل كل إنسان راضيا بصنعته ، لايتمنى أعلى منها ، بل لا يبحث إلا عن اختراع أمور جديدة نافعة لحرفته وتوصل إلى كمالها . انتهى .

ويرد عليه أنه ليس فى كل انسان قابلية لتعلم صنعة أبيه ، فقصره عليها ربما جعل الصغير خائبا فى هذه الصنعة ، والحال أنه لو اشتغل بغيرها لصلح حاله ، وبلغ آماله .

٤ — الحرية الشخصية :

ولقد لاحظ رفاعة أن كفالة الحرية الشخصية فى الحياة والتعامل والدين قد ظهر أثره النافع بين المواطنين والغرباء على حد سواء . ولذلك يلاحظ أن الحرية الشخصية التى سادت فى فرنسا قد اجتذبت اليها مقام العدد العديد من الغرباء مما كان له أثر فى ازدياد السكان من الوطنيين والأجانب . وتتلخص الحرية فى المواد الرابعة والخامسة والسادسة والسابعة .

٥ — حرية الرأى والنشر والصحافة :

ولقد حظيت المادة الثامنة من ميثاق لويس الثامن عشر بتعليق مستفيض نسبيا من رفاعة . فهى خاصة بتقرير حرية الرأى وإعلانه قولا أو كتابة ونشراً . وأهتم رفاعه بنشر الرأى فى الصحافة على وجه الخصوص . ويبدو أنه قد دهش لأثر حرية الصحافة فى حياة القوم ، فهى تنقل إليهم الجديد من الأخبار والكشوف العملية والتعليقات الأخلاقية على الجيد والسىء من

الأحداث وتعمل على انصاف المظلوم . فهى إذن فى رأيه قوة شعر بافتقادها فى بلاده من قوى التنوير والتثقيف والأخلاق والعدل . وهى فوق ذلك قوة من قوى الديموقراطية تعطى الحرية لنشر الرأى أيا كان مصدره سواء جاء عن « الجليل أو الحقير » . ولم يكن رفاعه بالطبع مصدقا لكل ما ينشر فى « الجورنالات » و « الكازيطات » إذ « قد يوجد فيها من الكذب مالا لايحصى » ، ولكن رغم ذلك فهو يمجد أثرها فى حياة المجتمع وتنظيم العلاقة بين الحاكم والمحكوم .

ويبين رفاعة أثر حرية الرأى والنشر خاصة فى الصحافة على النحو الآتى:

وأما المادة الثامنة فأنها تقوى كل إنسان على أن يظهر رأية وعلمه وسائر مايخطر بباله ، مما لايضر غيره ، فيعلم الانسان سائر ما فى نفس صاحبه خصوصا الورقات اليومية المسماة « بالجورنالات » و « الكازيطات » الأولى جمع (جرنال) والثانية جمع (كازيطة) فان الانسان يعرف منها سائر الأخبار المتجددة ، سواء كانت داخلية أو خارجية ، أى داخل المملكة أو خارجها . وإن كان قد يوجد فيها من الكذب مالا يحصى ، الا أنها قد تتضمن أخبارها تشوق نفس الإنسان إلى العلم بها ، على أنها ربما تضمنت مسائل علمية جديدة التحقيق ، أو تنبيهات مفيدة أو نصائح نافعة ، سواء كانت صادرة من الجليل أو الحقير ، لأنه قد يخطر ببال الحقير مالا يخطر ببال العظيم ، كما قال بعضهم: لاتحتقر الرأى الجليل ، يأتيك به الرجل الحقير فان الدرة لايستهان بها ، لهوان غواصها وقال الشاعر :

لما سمعت به سمعت بواحد	ورأيته فاذا هو الثقلان
فوجدت كل الصيد فى جوف الفرا	ولقيت كل الناس فى انسان

ومن فوائدها : أن الانسان إذا فعل فعلا عظيماً ، أو رديئا ، وكان من الأمور المهمة كتبه أهل (الجورنال) ليكون معلوما للخاص والعام ، لترغيب صاحب العمل الطيب ، وردع صاحب الفعلة الخبيثة ، وكذلك إذ كان الإنسان مظلوما من انسان ، وكتب مظلمته فى هذه الورقات ، فيطلع عليها الخاص والعام . فيعرف قصة المظلوم والظالم من غير عدول عما وقع فيها ، ولا تبديل ، وتصل إلى محل الحكم ويحكم فيها بحسب القوانين المقررة فيكون مثل هذا الأمر عبرة لمن يعتبر .

٦ — الملكية الخاصة والعامة :

لم يكن ليستطيع رفاعة أن يترك تنظيم الملكية من غير تعليق . فهو يرى فى تقرير الميثاق الفرنسى لحرية الملكية أمراً محموداً « فأنها عين العدل والانصاف ، وهى واجبه لضبط جور الأقوياء على الضعاف » وذلك ما قررته المادة التاسعة من الميثاق ، ولكن المادة العاشرة أباحت الملكية العامة الدولة وذلك باقرار حق انتزاع الملكية الخاصة من أجل الصالح العام على شرط قيام الدولة بالتعويض بأن « تدفع ثمن المثل قبل الاستيلاء » .

(جـ) الثورة :

ويبدو رأى رفاعة الثاقب وقدرته الفائقة على الملاحظة والوصف الدقيق من عرضه الثورة الفرنسية سنة ١٨٣٠ ضد شارل العاشر ، وتقدير آثارها القومية والدولية إبان اشتعالها وتفاعلها بين أهل باريس والأقاليم . ولم يسع رفاعة الذى مجد الحقوق الديموقراطية المتحررة التى كان الفرنسيون يستمتعون بها فى ظل ميثاق لويس الثامن عشر إلا أن يتجاوب والشعب الفرنسى فى انتقاضه على الملك شارل العاشر عندما عمل على انتزاع تلك الحقوق الواحد

بعد الآخر من الشعب فلقد انكر مع الفرنسيين الغاء شارل العاشر لحرية الرأى والنشر وذلك بتقييد الصحافة وفرض الرقابة. كما أنكر معهم منه تعديل النظم التى كانت تحكم إرسال رسل العمالات ونواب الشعب إلى المجالس التشريعية بباريس . وانتهى من تحليله للموقف الرجعى الذى وقفه شارل العاشر بأن الرجل كان أحمق وفاشلا فى الرأى حين أتبع قوانينه الظالمة بتعيين الغلاة من الأمراء والعسكريين ورجال السياسة فى المناصب القيادية فى الدولة كما فعل مثلا فى تقليده الوزارة للوزير « بولنياق » وهو معلوم المذهب والتدبير ، يعنى أنه يميل إلى كون الأمر لا يكون إلا للملك »

ويقيم رفاعه تحليله للثورة التى يسميها بالفتنة على أسس سيكلوجية . وهو فى هذا الميدان يمكن أعتباره من بين الذين يربطون بين السياسة وعلم النفس ربطاً وثيقاً فى العصر الحديث . فهو يرى أن شارل العاشر لم يقدر مبلغ اعتناق الفرنسيين الحرية وإعانهم بها بل وأهم من ذلك تعودهم إياها « لا سيما وقد عهد الفرنساوية بصفة الحرية وألفوها ، واعتادوا عليها وصارت عندهم من الصفات النفسية » وإن رفاعه فى هذه الملاحظة قد وصل إلى لب الحقيقة فى التحليل السياسى والنفسى لموقف الفرنسيين من رجعية شارل العاشر ، إذ أنه ليس أقسى على الشعوب — كما هى الحال عند الأفراد — من خيبة الآمال وكسر العادات والتقصير فى تحقيق المتوقعات . ولهذا فإن رفاعه بعد أن وصف الثورة فى تحفزها وتجمع عواملها واشتعالها باضراب الصحف وما تلاه من اضراب المتاجر والمصانع والمدارس وما أعقب ذلك من مذابح ودماء بين حرس الملك والشعب والحفر الأهلى ، كان يرى أنه كان من الأجدر بالملك شارل العاشر أن يعفو وأن يصفح لا أن يقسو وأن الشعب فى حياته اليومية وحضارته الجديدة .

ووسط تحليله السيكلوجى للثورة فى عنفها ومحاولة الشعب أن يثير غضب المواطنين جميعاً بعرض القتلى فى الشوارع كضحايا لعنف الملك وأعوانه قد أضاف كذلك أن الشعب ممثلا فى أهل المشورة من رسل العمالات قد اختار لافييت رئيساً للحكم المؤقت . ويضيف رفاعه فى تعليقه على الاختيار أن لافييت ليس له من صفة تؤهله لهذا المنصب سوى حبه للحرية وإيمانه بها وثباته على مبدئها منذ اشتراكه فى الثورة الفرنسية الأولى . ويعلق . على ذلك بقوله كفقيه مسلم أنه « مما يشاهد فى سائر بلاد الدنيا أن التصور ليس دائما على قدر المعرفة إن كانت المعرفة موجبة له بالشرع والطبع . ومن الغريب أن مثل هذا الأمر يقع أيضاً فى البلاد الحسنة التمدن» فهو قد لاحظ أن لافييت أعظم الناس مقاما ، لا قريحة وفهما » ويبدو أن رفاعة كان فى هذا التعليق يتذكر اشتراط فقهاء المسلمين العلم فى الخليفة ، وإن كان فقهاء مثل الغزالى قد أعفوه من هذا الشرط اعتمادا عن نيابة العلماء عنه فى هذا المجال ،

ويظهر تحليل رفاعة للثورة واضحا . وما تضمنه ذلك من آراء له من وصفه الآتى :

« قد سبق لنا من القوانين السالفة فى الكلام على حقوق الفرنساوية فى المادة الثامنة أنه لايمنع انسان فى فرنسا من أن يظهر رأيه ، ويكتبه ويطبعه ، بشرط أن لايضر ما فى القوانين ، فان أضر به أزيل ، فلما كانت سنة ١٨٣٠ ، وإذا بالملك قد أظهر عدة أوامر ، منها : النهى عن أن يظهر الانسان رأيه ، وأن يكتبه أو يطبعه بشروط معينة،خصوصا«الكازيطات» اليومية ، فأنه لابد فى طبعها من أن يطلع عليها أحد من طرف الدولة ، فلا يظهر منها إلا مايريد أظهاره ، مع أن ذلك ليس حق الملك وحده ، فكان

لايمكنه عمله بقانون ، والقانون لايصنع إلا باجتماع آراء ثلاثة : رأى الملك ورأى أهل ديوانى المشورة يعنى ديوان البير ، وديوان الرسل العمالات فصنع وحده مالاينفذ إلا إذا كان صنعه مع غيره ، وغير أيضا فى هذه الأوامر شيئ فى مجمع اختيار رسل العمالات . يعنى فى الذين يختارون رسل العمالات ليمثلوها فى « باريس » وفتح ديوان العمالات قبل أن يجتمع مع أنه كان حقه ألا يفتحه ألا بعد اجتماعهم كما فعله فى المرة السابقة ، وهذا كله على خلاف القوانين . ثم أن الملك لما أظهر هذه الأوامر كأنه أحس فى نفسه بحصول مخالفة ، فأعطى المناصب العسكرية لعدة رؤساء مشهورين بأنهم أعداء الحرية التى هى مقصد رعية الفرنساوية ،وقد ظهرت هذه الأوامر بغتة حتى ظهر أن الفرنساوية كانوا غير مستعدين لها ، وبمجرد حصول هذه الأوامر قال غالب العارفين بالسياسيات : انه يحصل فى المدينة محنة عظيمة يترتب عليها مايترتب — كما قال الشاعر :

أرى بين الرماد وميض جمر ويوشك أن يكون له ضرام

فان النار بالعيدان تذكو وأن الحرب أولها الكلام

ففى مساء اليوم الذى ظهرت فيه هذه الأوامر فى « الكازيطات » أخذ الناس فى الحركة بقرب المحل المسمى «بالرويال» يعنى « السراية السلطانية التى سكنها عائلة أقارب الملك المسماه « عائلة أورليان » التى منها الملك الآن ، ولهذا الوقت ظهر الغم على وجوه الناس ، وكان هذا يوم السادس والعشرين فى شهر يوليو ، وفى يوم السابع والعشرين منه لم يظهر غالب « كازيطات» الحرية لعدم رضائها بالشروط ، فلذلك بلغت الأوامر جميع الناس ، وحصلت الحركة عظيمة بعدم ظهور « الكازيطات » التى من عادتها أنها لاتفتر عن

الظهور الالهم عظيم ، فأغلقت «الورشات» والمعامل (والفبريقات)والمدارس فظهر بعض كازيطات الحرية آمرة بعصيان الملك والخروج عن طاعته ، وممددة لمساوية وفرقت على الناس من غير مقابل وبهذه الديار ، بل وفى غيرها قد يبلغ الكلام . حيث تقصر السهام . خصوصا مادة الخطابات فأنها قوية وخصوصا بلاغة الانشاء ، فلها مدخلية عظيمة كما قيل : إن نزل الوحى على قوم بعد الأنبياء نزل على بلغاء الكتاب خصوصا إذا كان ما يذكر فى تلك اليوميات مقبولا عند العامة ، ومقصوداً عند الخاصة فان هذا هو عين البلاغة الصحيحة ، إذ هى مافهمته ، ورضيت به الخاصة ، فلما سمع بذلك ولاة الحسبة حضروا فى الحال العامة ، ومنعوا الناس من قراءة هذه « الكازيطات » وحاصروا مطابعها . وهموا بكسر آلات الطباعة ،و كسروا بعضها، وحبسوا من أتهموه من الطباعين (وبهدلوا) كثيرا ممن أظهر شيئا مخالفا لترتيب الملك من الرعية ، وهذا أيضا مما قوى غضب الفرنساوية ، فكتب أرباب هذه الكازيطات يعنى رؤساء الفرنساوية الذين هم يكتبون فيها آراءهم ورقة انكار وأشهروها وعددوا نسخها ، ولصقوها بجدران المدينة وأمروا فيها الرعية بالحرب ؛ وعينوا محله ، وكان الميعاد فى درب «سراية بالبروايال» فازدحم فيه كثير من الأمم ، وفيما حوله من الحارات ، فكانت العساكر السلطانية تحاول تفريق هذا الازدحام ، فعظم دوى الرعية ، وكثرت أصواتهم ، وظهر غيظهم فى سائر الدروب والحارات ، فهجم العسكر على الرعية ، والتحم القتال بين الفريقين ، فكانت الرعية تقاتل أولا بالأحجار والعساكر بالسيوف وآلات الحرب ، فكثر القتال وعظمت المطاردة من الجانبين، ثم بحث الرعية عن آلات الحرب . وظهر صوت البارود من الجانبين ، فى مدينة « باريس » فكأنما لسان حال الفرنساوية الذى هو أصدق من لسان مقالهم جعل يقول:

« إن إبن عمك فيهم رماح »

فعظم القتال وكان أكثر المقتول والمجروح من الرعية ، كما قال الشاعر :

فالحرب تنكح ، والنفوس مهورها ما بين أبكار تزف وعون

وترى الدماء على الجراح طوافيا وكأنها رمد بتجمل عيون

فاشتد غضبهم ، وعرضوا القتلى فى المحال العامة ، لتحريض الناس على القتال واظهار عيوب العساكر وقامت أنفس الناس على ملكهم ، لاعتقادهم أنه أمر بالقتال ، فما مررت بهذا الوقت بحارة إلا وسمعت فيها السلاح السلاح ، أدام الله الشرطة ، وقطع دابر الملك فمن هذا الوقت كثر سفك الدماء ، وأخذت الرعية الأسلحة من السيوفية بشراء أو غصب . وأغلب العملة والصنائعية خصوصاً الطباعين هجموا على (القرقولات) وخانات العساكر ، وأخذوا منها السلاح والبارود ، وقتلوا من فيها من العساكر وخلع الناس شعار الملك من الحوانيت والمحال العامة ، وشعار ملك الفرنسيس هى صورة « زهرة الزنبق » كما أن شعار ملك الاسلام « صورة هلال » وملك الموسقوبية « صورة عقاب » وكسروا قناديل الحارات وقلعوا بلاط المدينة ، وجعوه فى السكك المطروقة ، حتى يتعذر مشى الفرسان عليه ، ونبهوا (جبخانات) البارود السلطانية . فلما أشتد الامر وعلم الملك بذلك وهو خارج أمر بجعل المدينة محاصرة حكماً ، وجعل قائد العساكر أميراً من أعداء الفرنساوية مشهوراً عندهم بالخيانة لمذهب الحرية ، مع أن هذا خلاف الكياسة والسياسة والرياسة ، فقد دلهم هذا على أن الملك ليس جليل الرأى ، فانه لو كان كذلك لأظهر أمارات العفو والسماح فإن عفو الملك أبقى . للملك ولما ولى على عساكره إلا جماعة عقلاء ، أحبابا له وللرعية ، غير مبغوضين ولا أعداء ، ولكن أراد هلاك رعاياه حيث نزلهم

بمنزله أعدائه ، مع ان استصلاح العدو أحزم من استهلاكه ، ويحسن قول بعضهم :

عليك بالحلم وبالحياة	والرفق بالمذنب ، والاعضاء
إن لم تقل عثرة من يقال	يوشك أن يصيبك الجهال

فعاد عليه مافعله بنقيض مراده ، وبنظير مانواه لأضداده ، فلو أنعم فى أعطاء الحرية ، لامة بهذه الصفة حرية ؛ لما وقع فى مثل هذه الحيرة ونزل عن كرسيه فى هذه المحنة الاخيرة ، لا سيا وقد عهد الفرنساوية بصفة الحرية وألفوها ، وأعتادوا عليها وصارت عندهم من الصفات النفسية ، وما أحسن قول الشاعر :

وللناس عادات وقد ألفو بها	لها سنن يرعونها وفروض
فمن لم يعاشرهم على العرف بينهم	فذاك ثقيل عندهم وبغيض

وفى الثامن والعشرين أخذت الرعية من يد العساكر محلا يسمى : «دار المدينة» الذى هو محل شيخ مدينة باريس . فعند ذلك ظهر الخفر الأهلى يعنى «الرديف» وهم عساكر كانت سابقاً تخفر الأهالى ، كما أن للملك عساكر (ورديان) تخفره وقد كانت أبطلهم الملك «شرك» أو «كرلوس العاشر» فلما وقعت الفتنة ظهروا ليمانعوا عن الرعية . فشهروا أسلحتهم للقتال:« وطردوا سائر العساكر من محلهم . وأحرقوا كثيراً منها ، وفى هذه الأوقات أرتفعت المحاكم ، وصار الحاكم هو الرعية ،ولم يكن للدولة عمل شىء ،فقد بذلت ماعندها من قوة لاخماد ذلك وتسكينه فلم تقدر عليه . فكان جميع المحافظين متحركين ، و (الطبجية) معينة لاثنى عشر ألفاً من الورديان السلطانى ، وستة آلاف من

عساكر الصف ، فكانت جملة العساكر السلطانية ثمانية عشر ألف نفس غير الطبجية والمحافظين ، وكان من يحمل السلاح من الرعية أقل من هذا العدد ولكن من لا يحمل السلاح يحارب بالأحجار ، أو يعين المتسلح وبعد أخذ دار المدينة وسلب المدافع من العساكر الحربية ظهر انهزام العساكر السلطانية بالبلدة ، ثم ذهبوا إلى الديون المسمى «لوور» وإلى قصر «طويلريا» وهو (سراية الملك) ووقع الحرب فيهما بين العساكر وأهل البلدة ، بينما هم في الحرب بهذا المحل إذ انتشر البيرق المثلث الألوان الذي هو علامة الحرية على الكنائس والهياكل العامة ، ودقت نواقيس الخطر لأعلام سائر الناس داخل وخارج « باريس » من أهل المدينة أو غيرها ، بطلب حمل السلاح منهم للاستعانة على العساكر ، فلما رأت العساكر أن النصرة للرعية ، وأن ضرب السلاح على أهل بلادهم وأقاربهم عار عليهم امتنع أغلبهم . وعزل كثير من رؤسائهم نفسه من منصبه : وفي اليوم التاسع والعشرين في الصباح ، ملك أهل البلد ثلاثة أرباع المدينه ، ووقع أيضا في أيديهم قصر « طويلريا » و « لوور » فملكوهما ، ونشروا عليهما بيرق الحرية ؛ فلما سمع بذلك سر عسكر المأمور بادخال أهل « باريس في طاعة السلطان ، رجع . فكان هذا تمام نصرة أهل البلد ، حتى أن العساكر دخلت تحت (بيرق) الرعية ، ومن هذا الوقت ترتب حكم وقتي وديوان مؤقت ، لنظم البلاد حتى ينحط الرأي على تولية حاكم دائم ، وكان رئيس هذا الحكم المؤقت سر عسكر ، المسمى « لافيته » وهو الذي قاتل في الفتنة الأولى للحرية أيضا ، وهذا الرجل شهير بأنه يحب الحرية ، ويحامي عنها ، ويعظم مثل الملوك بسبب اتصافه بهذا الوصف وكونه على حالة وحدة ومذهب واحد في « البولتيقة » وليس صاحب قريحة ،

مستخرجا العلوم من حيز العدم كغالب رجال الفرنساوية ومشاهيرهم خصوصا فى العلوم العسكرية ، ولكن أعظم الناس مقاما ، لا قريحة وفهما ، وليس المراد القدح فى معرفته ، بل فى انهاء الرياسة اليه ، ومما يشاهد فى سائر بلاد الدنيا أن التصدر ليس دائما على قدر المعرفة وأن كانت المعرفة موجبة له بالشرع والطبع ، ومن الغريب أن مثل هذا الأمر يقع أيضا فى البلاد الحسنه التمدن ، وأظن أن هذا كله مصداق الحديث الشريف الذى هو ذكاء المرء محسوب عليه من رزقه » وكما قال الشاعر :

إذ أبصرت ذا فضل فقيراً ... فلا تعجب لفقر فى يديه

فقد قال النبى مقال صدق ... ذكاء المرء محسوب عليه

وما أحسن قول الشاعر

ولو أن السحاب همى بعقل ... لما أووى مع النخل القتادا

ولو أعطى على قدر المعالى ... سقى الهضبات واجتنب الوهادا

(د) العدل وسيادة القانون :

ومما راع رفاعة حقا فى تعليقه على الثورة الفرنسية تمسك الفرنسيين بالقانون والعدل وتطبيقه حتى على أعداء الشعب من الوزراء وأصحاب المناصب الكبرى ممن أيدوا الملك شارل العاشر ونفذوا أوامره . فبعد انتصار الثورة وتولية لويس فيليب ملكا على فرنسا « تعلقت ارادته بعزل سبعين رجلا من أهل مشورة « فيما كان من النظام الجديد الا أن كفل لهم محاكمة عادلة ووفر لهم المحامين ممن يدافعوان عنهم . وقد أخذ هذا التقليد بلب رفاعة فأعلن أن هذا « يدل دلالة قطعة علي تمدن الفرنساوية وعدل دولتها » ولنتركه يقص

بنفسه قصه التحروية الفرنسية أثناء القرن التاسع عشر متمثلة فى قضائها وعدالتها القانونية ، فهو يقول :

ومن أجل ما يدل دلالة قطعية على تمدن الفرنساوية وعدل دولتها : ولنذكر لك بعض شيء منها فنقول :

أعلم أن ملك الفرنسيس الجديد لما تولى تعلقت إرادته بعزل سبعين رجلا من أهل مشوره « البير » الذين كان ولاهم « شارل العاشر » الملك السابق ثم سمى منهم تسمية جديدة من كان على غرضه فلو كان هؤلاء السبعون (فضلوا) من أهل الديوان لكانوا يحامون عن الوزراء ، فكان غالب أهل ديوان مشورة « البير » أعداء لهم الاأن التمسك بالقوانين ، وطيب نفوسهم فى الجملة وعدم ميلهم بالطبيعة إلى الظلم كان سببا فى نجاة الوزراء المذكورين ومما يتعجب منه أن الوزير « بولنياق » حين القبض عليه أرادأن يختار واحدا يحامى عنه من العارفين بالأحكام ، فلم يختر إلا « مرتنياق » أحد الوزراء المعزولين قبله ليس بينه وبينه وصلة ولا محبة ، وأعجب من ذلك أن الآخر الذى هو « مرتنياق » وفى بذلك مع غاية الأمانه التامة وبذل ما عنده من المعارف لدفع الايرادات عن موكله وكذلك كل واحد من الوزراء المقبوض عليهم و كل محاميا له ، ثم لما فتحوا الدعوى أرسلو لكل واحد من الوزراء المحبوسين يطلبونه بخصوصه مع غاية الرفق واللين .

وكيفية أول ما يسأل به : ما اسمك ؟ ما منصبك؟ماوصفك؟ما رتبتك ؟ فيجيب بأجوبة هذه الأسئلة ، ولو كانوا يعرفون ما ذكر ثم قالوا لكل واحد منهم : أتقر بأنك وضعت خط يدك تحت أوامر الملك ؟ قال : نعم ، ولأى

شيء فعلت ذلك ؟ فيجيب بأن الملك أراده ، لأى شيء أراد الملك فعل ذلك ؟ وهل عزم عليه من قديم الزمان أو الآن فقط ؟ وقـد كان كل منهم يجيب فى مثل هذه الأسئلة بقوله : لا أفشى سر ديوان حضرة الملك أصلا ، مع غاية التعظيم فى المجلس للمحكمة المعزول ولم يتفوه أحد منهم بشيء من أسرار الديوان أبداً ، ولم يكرههم أحد على ذلك . ثم بعد سؤالهم واستنطاقه . وكتب خلاصته جاء المحامون عنهم ومكثوا أيضاً عدة أيام ليظهروا أن الوزراء بريئون من الذنوب وأن مقصدهم كان حسناً . وهكذا ، فبعـد ذلك امتحنت المشورة جميع الدعوى . ثم قضت بمـا هذه صورته : من حيث أن الوزراء وضعوا خط أيديهم تحت الأوامر المخالفة لقوانين المملـكة ، ومن حيث أنهم هتكوا حرمة القوانين ومخالفتها ، حكمت المشورة عليهم بالحبس الدائم ، وتجريدهم من أوصاف الشرف والقابه ، وحكمت على « بولنياق » زيادة على ذلك بالموت الحكمى وهو تقريباً نظير مسئلة من انقطع خبره وحكم بموته القاضى باجتهاده ، بعد مضى مدة لا يعيش فوقها غالباً ، والموت الحـكمى عند الفرنساوية ، ويقال له « الموت المدنى » هو أن يكون حكم الحى عندهم كحكم الميت فى كثير من الأحوال ، وهو أن المحكوم عليه بذلك يزول عنه جميع ما يملكه ليدخل تحت يد ورثته مثل ما إذا مات حقيقة ، ولا يصح أن يرث غيره بعد ذلك : ولا أن يورث هو غيره الأموال التى ملـكها بعد ذلك ، ولا يمـكنه أن يتصرف فى أمواله جميعاً أو بعضها بهبـة أو وصية ، ولا يجوز اهداؤه ، ولا الوصية له الا بالقوت ، ولا يجوز أن يكون ولياً ولا وصياً ولا شاهداً فى شهادة شرعية، ولا تقبل دعواه ، ولا ينعقـد نكاحه ، بل ينفسخ نكاحـه الأول ، بالنظر للأحكام المترتبة عليه : ولزوجته وأولاده أن يصنعوا فى أمواله أو فى أنفسهم كما لو مات هو حقيقة . وبالجملة فهو حي ملحق بالموتى، ولكن لما كان هذا الوزير

وأمثاله ممن يحكم عليهم بذلك من أعيان الناس ، وكانت ذريته حسنة التربية ، كان المحكوم عليه بذلك يبقى فى العادة على ما كان عليه قبل الحكم ، لكون عائلته تعتقد أن هذا من باب التعدى المحض ، وأنه ناج بينه وبين مولاه ، ولا تفارقه زوجته أصلا ، لاعتقادها أنها فى عصمته باطنا ، ولو ولدت منه بعد ذلك ولدا ورثه الأخوة معهم ، وان كان هذا خلاف الأحكام المترتبة على الموت الحكمى ، ولما سمعت الرعية بذلك قاموا وقالوا لا بد من الحكم عليهم بالموت الحقيقى ، فأخبرهم أهل الدولة أن هذا يناقض ما تطلبونه من الحرية والعدل والانصاف ، وأن كتاب القوانين لم يعين نوع عقوبة الوزراء إذا حصلت منهم خيانة ، وانما حكمت المشورة بالاجتهاد عقوبة لهم وزجراً لأمثالهم ويصلح فى حقهم قول الشاعر :

فهم من الجد فى حضيض ... وهم من الجد فى الروابى

وهم إذا فتشوا وعدوا ... أعز من عودة الشباب

ثم ليلة أن حكم عليهم بذلك ، قبل أن يطلبوهم على خلاصة المشورة أخرجوهم من هذا الحبس الذى كان بنى لأجلهم ، وخفروهم إلى قلعة « وتسينه» فحبسوهم بها ، ومنها نقلوهم إلى قلعة أخرى ، وهم محبوسون بهما إلى الآن ، والحكم عليهم بهذه الكيفية ، مما يدل على حسن أخلاق الدولة الفرنساوية .

الفصل السادس

الشيخ محمد عبده

وفلسفته السياسية والاجتماعية

لقد تجدد الاهتمام بفكر الشيخ محمد عبده فى هذه الأيام ، وذلك بعد أن سجل ميثاق الثورة فى الجمهورية العربية المتحدة فضله وأشار إلى دوره البناء فى تاريخ اليقظة العربية الحديثة . ولا شك أن مثل هذا التقدير لعمله فى الصراع القومى إنما هو تأكيد لحقيقة شهد بها الدارسون للحركة الفكرية فى بلادنا سواء كانوا من الشرق أو من الغرب . فلو أنه قد مضت على وفاته عشرات السنين إلا أننا لا نزال نعيش فى الظروف التى أثارت ذهنه وحركت قلمه لمقابلة التحدى المادى والمعنوى الذى ووجهت به بلادنا من قبل الحضارة الغربية . إذ أن الرجل قد عاش فى عهد رأى أثناءه الغزو العسكرى الاستعمارى البريطانى وهو يبسط سلطانه الغاشم على مصر ، والغزو الحضارى الغربى وهو يهدد القيم التى ارتبطت بالشرق الاسلامى وتقاليده القديمة . فنصب من نفسه إماما لأبناء وطنه لا فى الدين وحسب وانما فى شئون السياسة والاجتماع والتربية . وقد جاء فكره حيا ملهما لأنه لم يكن فكر من يعيش فى برج عاجى وانما فكر المحارب الذى يعبىء القوى الروحية والمادية لدفع الخطر المحدق من كل جانب ، وفكر المصلح الذى يلتمس العلاج لأدواء كادت أن تعجز جسم الأمة عن الاضطلاع بأعباء الحياة ، فهو فكر ناصع متوثب يسرى فى نسيجه نور الايمان وبوارق الأمل فى محيط الظلام الدامس .

العلماء والسياسة :

ولقد كان الشيخ محمد عبده واعيا لدوره مدركا أعمق الادراك لأهمية الفكر فى تاريخ الأمم وسياسة الدول . وليس هذا بغريب على فقيه من فقهاء المسلمين الأفذاذ . فالفقيه فى تاريخ الدولة الاسلامية قد أخذ لنفسه المكانة التى يشغلها مستشارو السياسة ومفكروها فى جهاز الدولة الحديثة . وإن ما ابتدعه فرانكلين روزفلت من احاطة نفسه بمجلس من العلماء أصحاب الأذهان المنيرة إثر أزمة أمريكا الاقتصادية فى الثلاثينيات من هذا القرن لم يكن جديداً عند تقاليد الدولة الاسلامية التى أعطت للعلماء وظيفة ايجابية فى توجيه السياسة العامة نحو تحقيق صالح المواطنين . ولهذا فنحن نرى أن الشيخ محمد عبده لا يمل من تأكيد دور العلماء فى احياء الأمة وفى نصح الحكام ، بل يذهب إلى أن الخلاص مرهون بقيامهم بواجب الشورى على الحكام ويقرر دور العلماء بجلاء فى معرض وصفه للأسباب التى أفضت إلى ضعف المسلمين بقوله فى مقاله « انحطاط المسلمين وسكونهم » .

« وكان من الواجب على العلماء قياما بحق الوراثة التى شرفوا بها على لسان الشارع أن ينهضوا لاحياء الرابطة الدينية ويتداركوا الاختلاف الذى وقع فى الملك بتمكين الاتفاق الذى يدعو اليه الدين ويجعلوا معاقد هذا الاتفاق فى مساجدهم ومدارسهم حتى يكون كل مسجد وكل مدرسة مهبطا لروح حياة الوحدة ويصير كل واحد منها كحلقة فى سلسلة واحدة إذا اهتز أحد أطرافها اضطرب لهزته الطرف الآخر ويرتبط العلماء والخطباء والأئمة والوعاظ فى جميع أنحاء الأرض بعضهم ببعض ويجعلون لهم مراكز فى أقطار مختلفة يرجعون إليها فى شؤون وحدتهم ويأخذون بأيدى العامة إلى حيث يرشدهم التنزيل وصحيح

الأثر ويجمعون أطراف الوشائج إلى معقد واحد يكون مركزه فى الأقطار المقدسة وأشرفها معهد بيت الله الحرام حتى يتمكنوا بذلك من شد أزر الدين وحفظه من قوارع العدوان والقيام بحاجات الأمة إذا عرض حادث الخلل وتطرق الأجانب للتداخل فيها بما يحط من شأنها ويكون كذلك أدعى لنشر العلوم وتنوير الأفهام وصيانة الدين من البدع فان إحكام الربط إنما يكون بتعيين الدرجات العلمية وتحديد الوظائف فلو أبدع مبدع أمكن بالتواصل بين الطبقات تدارك بدعته ومحوها قبل فشوها بين العامة وليس يخاف على المستبصرين ما يتبع هذا من قوة الأمة وعلو كلمتها واقتدارها على دفع ما يغشاها من النوازل . إلا أنا نأسف غاية الأسف إذ لم تتوجه خواطر العلماء والعقلاء من المسلمين إلى هذه الوسيلة وهى أقرب الوسائل وإن التفت اليها فى هذه الايام طائفة من أرباب الغيرة ورجاؤنا من ملوك المسلمين وعلمائهم من أهل الحمية أن يؤيدوا هذه الفئة ولا يتوانوا فيما يوحد جمعهم ويجمع شتيتهم فقد دارستهم التجارب ببيان لامزيد عليه وما هو بالعسير عليهم أن يبثوا الدعاة إلى من يبعد عنهم ويصافحوا بالاكف من هو على مقربة منهم ويتعرفوا أحوال بعضهم فيما يعود على دينهم وملتهم بفائدة أو ما يخشى أن يمسها بضرر ويكونوا بهذا العمل الجليل قد أدوا فريضة وطلبوا سعادة ولرمق باق والآمال مقبلة وإلى الله المصير » .

ويعود الشيخ محمد عبده لبيان دور العلماء من الناحية الاخلاقية بين المواطنين فى مقاله عن « الفضائل والرذائل » ، إذ يقول :

« أنظر نظرة إنصاف إلى ما أودعته آيات القرآن من غرز الفضائل وكرائم الشيم وإلى حرص المسلمين على احترام كتابهم وتبجيله تجد من نفسك حكما باتا بأن علماء الديانة الاسلامية لو نشطوا لاداء وظائفهم المفروضة عليهم بحكم وراثتهم لصاحب الشرع والمحتومة على ذمتهم بأمر الله الموجه إلى الذين يتلونه وهم هم فى قوله الحق (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) وبالحض الالهى المفهوم من قوله (فلولا نفر من كل فرقة منهم « المؤمنين » طائفة ليتفقهوا فى الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون) ولو قاموا يعظون العامة بما ينطق به القرآن ويذكرونهم بما كان عليه صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم وخلفاؤه الناهجون على سنته من الأخلاق المحمودة والأعمال المبرورة لرأيت الأمة الاسلامية ناشطة من عقالها متضافرة على إعادة مجدها وصيانة ولايتها العامة من الضعف وبيضة دينها من الصدع كل ذلك فى أقرب وقت ولن تكون الا صيحة واحدة فاذا هم قيام ينظرون .

ولا ريب أن الراسخين فى العلم من أهل الدين الاسلامى يعلمون أن ما أصيب به المسلمون فى هذه الأزمان الأخيرة إنما هو مما امتحنهم الله به جزء على بعض ما فرطوا ليس للناس على الله حجة فالرجاء فى هممهم وغيرتهم الدينية وحميتهم الملية أن يوجهوا العناية إلى رتق الفتق قبل اتساعه ومداواة العلة قبل استحكامها فيذكروا أبناء الملة بأحكام الله ويحكموا بينهم روابط الأخوة والألفة كما أمر الله فى كتابه وعلى

لسان نبيه ويبذلوا الجهد لمحو اليـأس والقنوط الذى ملك أفئدة البعض منهم ويقنعوهم بأنه لا ييأس من لطف الله الا الذين فى قلوبهم مرض وفى عقائدهم زيغ ويسيروا بهم فى سبيل يجمع كلمتهم ويوحد وجهتهم ويقوى فيهم أباءة الضيم والنفـرة من الذل ويحرك فيهم روح الأنفة حتى لا تسمح نفس أحدهم أن يأتى الدنية فى دينه ويـكشفوا لهم حقيقة وعد الله ووعده الحق فى قوله : (وكان حقاً علينا نصر المؤمنين) » .

ويضيف إلى دور العلماء الأخلاقى دور المحارب الذى يعبىء القوى المعنوية للقضاء على الفرقة ولجمع الـكلمة فى المعركة الحاسمة ضد الاستعمار فى مقالة « الوحدة والغلب » وذلك بقوله :

« إن الميل للوحدة والتطلع للسيادة وصدق الرغبة فى حفظ حوز الاسلام كل هذه صفات كامنة فى نفوس المسلمين قاطبة ولـكن دهاهم بعض ما أشرنا اليه فى اعداد ماضية فألهاهم عما يوحى به الدين فى قلوبهم وأذهلهم أزماناً عن سماع صوت الحق يناديهم من بين جوانحهم فـ..وا وما غووا وزلوا وما ضلوا ولـكنهم دهشوا وتاهوا فمثلهم مثل جواب الجاهيل من الأرض فى الليالى المظلمة كل يطلب عوناً وهو معه ولـكن لا يهتدى اليه . وأرى أن العلماء العاملين لو وجهوا فكرتهم لايصال اصوات بعض المسلمين إلى مسامع بعض لأمكنهم أن يجمعوا بين أهوائهم فى أقرب وقت وليس بعسير عليهم ذلك بعدما اختص الله من بقاع الأرض بيته الحـرام بالاحترام وفرض على كل مسلم أن يحجه ما استطاع وفى تلك البقعة يحشر الله من جميع أجيـال المسلمين

وعشائرهم وأجناسهم فما هى الا كلمة تقال بينهم من ذى مكانه فى نفوسهم تهتز لها أرجاء الأرض وتضطرب لها سواكن القلوب . هذا ما أعدتهم له العقائد الدينية فان أضفت اليه ما أذاب قلوبهم من تعديات الأجانب وما ضاقت به صدورهم من غارات الغرباء على بلادهم حتى بلغت أرواحهم التراقى ذهبت إلى أن الاستعداد بلغ من نفوس المسلمين حدا يوشك أن يكون فعلا وهو مما يؤيد الساعين فى هذه المقصد ويهيئ لهم فوزاً ونجاحاً بعون الله الذى ما خاب قاصده وهو ربى اليه أدعو واليه أنيب »

ويردد الشيخ محمد عبده نفس النداء إلى علماء المسلمين ليقوموا بتوعية أفراد الأمة وتأليبهم ضد الاستعمار فى بيان قوى موجه إلى الغافلين عن محاربة العدو الذى يحكمهم وإلى العلماء الذين لاعذر لهم فى التخلف عن استنهاض الغافل فى مقالة « الأمل وطلب المجد » وذلك بقوله :

« أيرضون بالعبودية للأجانب بعد تلك السيادة العليا ؟ ماذا يبتغون من الحياة أن كانت فى ذل وأهانة وفقر وفاقة وشقاء دائم بيد عدو غاشم ؟ أيطمئنون وهم بين أجنبى حاكم وبغيض شامت وقبيح غبى ومشنع دنىء ومصر خسيس يرمونهم بضعف القول ونقص الاستعداد ويحكمون بأن محالا عليهم أن يثيروا أمة فى عداد الأمم ؟ إذا لم ينسلخ الانسان عن كل خاصة انسانية كيف يرضى بحياة مكتنفة بكل هذه التعاسات والمكدرات أينسون أنهم كانوا الأعين فى الأرض وما طال على ذلك الزمان ، ولا محيت التواريخ ، ولا عفت الآثار ولا اضمحلت بالكلية شوكة المسلمين من وجه الأرض ؟ أن

كان للعامة عذر فى الغفلة عما أوجب الله عليهم فأى عذر يكون للعلماء وهم حفظة الشرع والراسخون فى علومه ؟ لم لا يسعون فى توحيد متفرق المسلمين ؟ ولم لا يبذلون الجهد فى جمع شملهم ؟ لم لا يفرغون الوسع لاصلاح ما فسد من ذات بينهم ؟ لم لا يأتون على ما فى الطاقة لتقوية المسلمين وتذكيرهم بوعود الله التى لا تخلف لمن صدق فى طاعته واليقين به وتبشيرهم بهبوب روح الله على أرواحهم . على أن قوماً شرح الله صدورهم للايمان قاموا بهذا الأمر فى مواقع مختلفة من الأرض بجمع التواصل بينها عقدة واحدة إلا أن أملنا فى بقية المسلمين أن يقتفوا أثرهم ويقوموا بتعضيدهم ليتمكن الجميع من نصر الله (أن تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم) » .

ويلخص وظيفة العلماء فى ميدان الأخلاق والاجتماع والسياسة مما سبق بيانه اجماليا فى مناسبات متعددة بطريقة مصنفة مفصلة فى مقالة عن « أسباب حفظ الملك » وذلك بقوله :

لو تدبرنا آيات القرآن واعتبرنا بالحوادث التى ألمت بالممالك الاسلامية لعلمنا أن فينا من حاد عن أوامر الله وضل عن هديه ومنا من مال عن الصراط المستقيم الذى ضربه الله لنا وأرشدنا إليه وبيننا من اتبع أهواء الأنفس وخطوات الشيطان (ذلك بأن الله لم يك مغيراً نعمة أنعمها على قوم حتى يغيروا ما بأنفسهم وأن الله سميع عليم) فعلى العلماء الراسخين وهم روح الأمة وقواد الملة المحمدية أن يهتموا بتنبيه الغافلين عن ما أوجب الله وايقاظ النائمة قلوبهم عما فرض الدين ويعلموا الجاهل ويزعجوا نفس الذاهل ويذكروا الجميع بما أنعم الله به على آبائهم

ويستلفتوهم إلى ما أعدلهم لو استقاموا ويحذروهم سوء العاقبة لو لم يتداركوا أمرهم بالرجوع إلى ما كان عليه النبي (صلى الله عليه وسلم) وأصحابه (رضى الله عنهم) ورفض كل بدعة والخروج عن كل عادة سيئة لا تنطبق على نصوص الكتاب العزيز ويقصوا عليهم أحوال الأمم الماضية وما نزل بها من قضاء الله عندما حادت عن شرائعه ونبذت أوامره فأذاقهم الله الخزى فى الحياة الدنيا (ولعذاب الآخرة أكبر لو كانوا يعلمون) ٠على العلماء أن يزيلوا اليأس بتذكير وعد الله ووعده الحق فى قوله تعالى (وعد الله الذين آمنوا وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض كما استخلف الذين من قبلهم وليمكن لهم دينهم الذى أرتضى لهم وليبدلنهم من بعد خوفهم أمنا) هذه وظيفة العلماء الراسخين وما هم بقليل بين المسلمين ولا نظنهم يتهاونون فيما فوض الله إليهم ووكل إلى ذمتهم وهم أمناء الدين وحملة الشرع ورافعوا لواء الاسلام وأوصياء الله على المؤمنين أعانهم الله على خير أعمالهم ونفع المؤمنين بإرشادهم » .

ولم يقف الشيخ محمد عبده عند حد نصح غيره من العلماء بأن يقوموا بالوظائف التى فصلها فى مقالاته المتتالية ، وإنما جعل من نفسه العالم الأول أو عالم العلماء الذى يقود فى معركة التوعية وملء الاذهان والقلوب برسالة الشرف العمل والاستبسال فى الدفاع عن الوطن المغلوب والتضحية بالنفس والمال وسلوك طريق الوحدة والاندماج فى جامعة يبين سمو مبادئها ووفرة عديدها على على طرد المستعمر الغاصب . وقد سجل دوره الفكرى الجديد عندما اجتمع والسيد جمال الدين الأفغانى ونخبة من مفكرى البلاد الشرقية والأوربية الأحرار

فى باريس لينشئوا جريدة « العروة الوثقى » ويتخذوا منها فى سنة ١٨٨٤ أداة تعبير عن آرائهم الثورية وعن رسالتهم الاسلامية بعدما رأوا من المـآل المحزن للمسألة المصرية فى أعقاب الحركة العرابية . فهو يقول :

« إن مجاوزة الحد فى تعميم الاعتداء تنسى الأمم ما بينها من من الاختلاف فى الجنسية والمشرب فترى الاتحاد لدفع ما يعمها من الخطر ألزم من التحزب للجنس والمذهب وفى هذه الحالة تكون دعوة الطبيعة البشرية إلى الاتفاق من أشد دعوتها إليه للاشتراك فى طلب المنفعة . أبعد هذا يأخذنا العجب إذا أحسنا بحركة فكرية فى أغلب أنحاء المشرق فى هذه الأيام : كل يطلب خلاصاً ويبتغى نجاة وينتحل لذلك من الوسائل والأسباب ما يصل إليه فكره على درجته من الجودة والأفن وإن العقلاء فى كثير من أصقاعه يتفكرون فى جعل القوى المتفرقة قوة واحدة يمكن لها القيام بحقوق الكل .

أما موضوع فكره السياسى فتقودنا أهدافه إليه . فكتاباته — على حد التعبير السائد فى هذه الأيام — كتابات هادفة . إذ أنه كان يكتب ليرشد ويصف العلاج . ولكن كتاباته لم تكن للوعظ والارشاد وحسب ، وإنما كانت تقوم على التحليل الواقعى والدراسة التاريخية والنظرة المقارنة . ومن ثم كان تأثيره الواسع النفاذ إلى الأسماع والقلوب بين المسلمين فى مشارق الأرض ومغاربها وقد لخص هو نفسه أسباب انهيار الدول والنظم السياسية فى مقالة عن «أسباب حفظ الملك» وتكاد أفكاره السياسية تدور حول دراسة هذه الأسباب واقتراح الحلول الملائمة معنوية كانت أم مادية . ولهذا فنحن نورد الفقرة التى يلخص فيها مواقف الضعف والسقوط عند الدول إذ أنها دليل مفيد فى تعرف النواحى الايجابية فى تفكيره ، فهو يقول:

« من سار فى الأرض وتتبع تواريخ الأمم وكان بصير القلب علم أنه ما انهدم بناء ملك ولا انقلب عرش مجد إلا لشقاق واختلاف أو ثقة بمن لا يوثق به وتخلل العنصر الأجنبى أو أستبداد فى الرأى وأستنكاف عن المشورة وأهمال فى اعداد القوة والدفاع عن الحوزة أو تفويض الاعمال لمن لا يحسن أداءها ووضع الأشياء فى غير مواضعها فيكون جور فى الحكم واختلال فى النظام وفى كل ذلك حيد عن سنن الله فيحل غضبه بالخاطئين وهو أحكم الحاكمين » .

العصبية :

أن دراسة العصبية عند الشيخ محمد عبده — كما هى عند ابن خلدون — قد تصلح مفتاحاً لفهم جانب هام من أفكاره السياسية والاجتماعية . . ويمكن لنا أن نلخص وجوه معالجته لهذا الموضوع فى النقط الآتية :

١ — العصبية والامة .

٢ — العصبية والاخلاق الاجتماعية .

٣ — العصبية والدين .

ويتناول الشيخ محمد عبده آثار العصبية فى مقاله عن « التعصب » إذ يعرف التعصب بأنه « قيام بالعصبية ، والعصبية من المصادر النسبية . نسبة إلى العصبة وهى قوم الرجل الذين يعززون قوته ويدفعون عنه الضيم والعداء . فالتعصب وصف للنفس الانسانية تصدر عنه نهضة لحماية من يتصل بها ،والذود عن حقه، ووجوه الاتصال تابعة لأحكام النفس فى معلوماتها ومعارفها » .

١ — العصبية والامة :

ويذهب الشيخ محمد عبده إلى أن هذا الشعور الذى يدفع صاحبه إلى مساندة

زميله من المواطنين فى السراء والضراء ، يحب له الخير ويدفع عنه الشر ، هو الشعور الذى يؤلف بين الناس فى نسيج اجتماعى تتكون منه الشعوب والأمم .

ويضيف إلى ذلك أن هذا الشعور بالعصبية هو الذى يضفى الصفة العضوية على الشعب والأمة . فهو الذى يجعل من المجموع جسما واحداً يمثل الوحدة التى بها تنال الامة رفاهيتها فى الداخل وعزتها فى المجتمع الدولى وذلك بقدرة الأمة الموحدة على التنافس بين الأمم . وهو يفصل ذلك فى قوله :

« هذا الوصف هو الذى شكل الله به الشعوب وأقام بناء الأمم وهو عقد الربط فى كل أمة بل هو المزاج الصحيح يوحد المتفرق منها تحت اسم واحد وينشئها بتقدير الله خلقاً واحداً كبدن تألف من أجزاء وعناصر تدبره روح واحدة فتكون كشخص يمتاز فى أطواره وشؤونه وسعادته وشقائه عن سائر الاشخاص وهذه الوحدة هى مبعث المباراة بين أمة وأمة وقبيل ومباهاة كل من الامتين المتغالبتين بما يتوفر لها من أسباب الرفاهة وهناء العيش وما تجمعه قواها من وسائل العزة والمنعة وسمو المقام ونفاذ الكلمة والتنافس بين الأمم كالتنفس بين الاشخاص أعظم باعث على بلوغ أقصى درجات الكمال فى جميع لوازم الحياة بقدر ما تسعه الطاقة » .

٢ — العصبية والاخلاق الاجتماعية »:

ويصدر عن العصبية التعصب . ويرى الشيخ محمد عبده أن التعصب المعتدل بين أبناء أمة من الامم مصدر من مصادر الاخلاق الاجتماعية فى العلاقات الوطنية والعالمية . فهو مثار الحمية العامة والدافع إلى التناصر بين المواطنين وقيام كل منهم بواجبه فى المركز الذى يشغله ، مثلهم فى ذلك مثل أعضاء الجسم

الواحد ، لا تدل الرأس فيه على القدم بارتفاعها ، ولا يحس القدم بخجل لانحطاط مكانه ، « وإنما كل يؤدى وظائفه لحفظ البدن وبقائه » وأن تماسك الأمة وانحلالها يتبعان مدى قوة العصبية أو ضعفها بين آحادها ، ولا يحكم على الأمة بعدد أفرادها وإنما بما بينهم من عصبية معتدلة صحيحة وإلا يصبحون ذرات لا رابط بينها ولا حياة فيها ، ويتعرضون حينئذ للموت أو الاستعمار مستعمر قوى من المستعمرين . وهو يفصل أهمية التعصب فى أخلاق الأمة على النحو الآتى :

« التعصب روح كلى مهبطة هيئة الأمة وصورتها . وسائر أرواح الافراد حواسه ومشاعره فاذا ألم بأحد المشاعر مالا يلائمه من أجنبى عنه انفعل الروح الكلى وجاشت طبيعته لدفعه فهو لهذا مثار الحميه العامة ومصدر النعره الجنسية . هذا هو الذى يرفع نفوس آحاد الامة عن معاطاة الدنايا وارتكاب الخيانات فيما يعود على الأمة بضرر أو يؤل بها إلى سوء عاقبة ، وأن استقامة الطبع ورسوخ الفضيلة فى أمة تكون على حسب درجة التعصب فيها والالتحام بين آحادها . يكون كل منهم بمنزلة عضو سليم من بدن حى لا يجد الرأس بارتفاعه غنى عن القدم ولا يرى القدمان فى تطرفهما انحطاطاً فى رتبة الوجود وإنما كل يؤدى وظائفة لحفظ البدن وبقائه وكلما ضعفت قوة الربط بين أفراد الأمة بضعف التعصب استرخت الاعصاب ورثت الأطناب ورقت الاوتار وتداعى بناء الأمة إلى الانحلال كما يتداعى بناء البنية البدنية إلى الفناء . بعد هذا يموت الروح الكلى وتبطل هيئة الامةوأن بقيت آحادها فما هى الا كالاجزاء المتناثرة أما أن تتصل بأبدان أخرى

بحكم ضرورة الكون وأما أن تبقى فى قبضة الموت إلى أن ينفخ فيها روح النشأة الأخرى . سنة الله فى خلقه ، إذا ضعفت العصبية فى قوم رماهم الله بالفشل وغفل بعضهم عن بعض وأعقب الغفلة تقطع فى الروابط وتبعه تقاطع وتدابر فيتسع للاجانب والعناصر الغريبة مجال التداخل فيهم ولن تقوم لهم قائمة من بعد حتى يعيدهم الله كما بدأهم بافاضة روح التعصب فى نشأة ثانية » .

ولا يقف أثر التعصب المعتدل الذى لا يفسده الافراط أو التفريط عند حد الاخلاق الاجتماعية فى المحيط الداخلى ، وإنما يكون كذلك هاديا التعاون الدولى وذلك لأنه يستهدف تحقيق العدل فى الداخل والخارج . والعدل بدوره «قوام الاجتماع الانسانى وبه حياة الامم » فليس القصد بالتعصب الدفاع عن الاخ ظالما أو مظلوما ضد الاجنبى ، وإنما القصد توخى العدل فى العلاقات الدولية كذلك ويختلف الشيخ محمد عبده فى هذا عن هيجل فى أخلاقه الاجتماعية التى يرى أنها تقف عند حدود الوطن . ويوضح الشيخ محمد عبده رأيه فى ذلك على النحو الآتى :

« نعم أن التعصب وصف كسائر الأوصاف له حد اعتدال وطرفا افراط وتفريط واعتداله هو الكمال الذى بينا مزاياه والتفريط فيه هو النقص الذى أشرنا لرزياه والأفراط فيه مذمة تبعث على الجور والاعتداء فالمفرط فى تعصبه يدافع عن الملتحم به بحق وبغير حق ويرى عصبته منفرده باستحقاق الكرامة وينظر إلى الأجنبى عنه كما ينظر إلى الهمل لا يعترف له بحق ولا يرعى له ذمة فيخرج بذلك عن جادة العدل فتنقلب منفعة التعصب إلى مضرة ويذهب بهاؤه بل الأمة يتقوض مجدها فان العدل قوام الاجتماع الانسانى وبه حياة الأمم

وكل قوة لاتخضع للعدل فمصيرها إلى الزوال . وهذا الحد من الافراط فى التعصب هو الممقوت على لسان صاحب الشرع صلى الله عليه وسلم فى قوله (ليس منا من دعا إلى عصبيه) .

٣ — العصبية والدين :

ويحاول الشيخ محمد عبده أن يدرس أصول العصبية ، ويرجعها إما إلى الجنس أو إلى الدين . فهى أساساً قائمة على رابطة الجنس ونشأ عنها ما يسمى بالتعصب الجنسى أو حب الوطن أو الوطنية . وقد أصبحت بالعرف شاملة للالتحام بصلة الدين ، ونشأعنها مايسمى بالعصبية الاعتقادية لاعتمادها على الرابطة الدينية . ويهمنا أن نشير إلى أن الشيخ محمد عبده خاصة فى مقاله عن « التعصب » لا ينكر أهمية التعصب الجنسى ، وانما يعترف به ويؤكد نفعه فى بناء المجتمعات والأمم وتطورها الحضارى طالما يكون معتدلا .

ولا شك فى أن الشيخ محمد عبده ، وهو الذى كان يعيش فى ظل الدولة العثمانية ، والذى كان يتخذ من الدولة الاسلامية الأولى المثل الأعلى ، كان يفضل العصبية الدينية على العصبية الجنسية . فهو من الناحية الموضوعية قد اعترف بفضل نوعى العصبية على الانسانية ، وذلك بما لها من « لحمة يصير بها المتفرقون إلى وحدة تندفع عنها قوه لدفع النائلات وكسب الكمالات » ولكنه كان يؤثر العصبية الدينية خاصة العصبية الاسلامية التى أثبت بالتجربة التاريخية أنها قد أظلت المسلم والمخالف له فى دينه بظل العدل ، ولم تلجأ إلى التمييز بين المواطنين فى الدولة الاسلامية أو إلى ابادة المخالف والفتك به . ويبدو واضحا من تحليله أن الواحدة منها لاتنفي وجود الأخرى فقد وجدت

الرابطتان معاً فى أقوام مختلفة من البشر . وهو يوضح هذا المعنى فى قوله :

« التعصب كما يطلق ويراد به النعرة على الجنس ومرجعها رابطة النسب والاجتماع فى منبت واحد كذلك يتوسع أهل العرف فيه فأطلقوه على قيام الملتحمين بصلة الدين لمناصرة بعضهم بعضا والمتطفلون من مقلدة الافرنج يخصون هذا النوع منه بالمقت ويرمونه بالتعس ولا تخال مذهبهم هذا مذهب العقل فإن لحمة يصير بها المتفرقون إلى وحدة تندفع عنها قوة لدفع الغائلات وكسب الكمالات لا يختلف شأنها إذا كان مرجعها الدين أو النسب وقد كان تقدير العزيز العليم وجود الرابطتين فى أقوام مختلفة من البشر وعن كل منهما صدرت فى العالم آثار جليلة يفتخر بها الكون الانسانى وليس يوجد عند العقل أدنى فرق بين مدافعة القريب عن قريبه ومعاونته على حاجات معيشته وبين ما يصدر من ذلك عن المتلاحمين بصلة المعتقد ورابطة المشرب . فتعصب المشتركين فى الدين المتوافقين فى أصول العقائد بعضهم لبعض إذا وقف عند الاعتدال ولم يدفع إلى جور فى المعاملة ولا انتهاك لحرمة المخالف لهم أو نقض لذمته فهو فضيلة من أجل الفضائل الانسانية وأوفرها وأجزلها فائدة بل هو أقدس رابطة وأعلاها إذا استحكمت صعدت بذوى المكنة فيها إلى أوج السيادة وذروة المجد خصوصاً أن كانوا من قبيل قوى فيهم سلطان الدين واشتدت سطوته على الأهواء الجنسية حتى أشرف بها على الزوال كما فى أهل الديانة الاسلامية . ولا يؤخذ علينا فى القول بأنه من أقدس الروابط فإنه كما يطمس رسوم الاختلاف بين أشخاص وآحاد متعددة ويصل ما بينهم فى المقاصد والعزائم والأعمال كذلك يمحو أثر المنابذة والمنافرة بين القبائل

والعشائر بل الأجناس المتخالفة فى المنابت واللغات والعادات بل المتباعدة فى الصور والأشكال ويحول أهواءها المتضاربة إلى قصد واحد وهو تأصيل المجد وتأييد الشرف وتخليد الذكر تحت ألاسم الجامع لهم . هذا الأثر الجليل عهد لقوة التعصب الدينى وشهد عليه التاريخ بعد ما أرشد اليه العقل الصحيح . وما كانت رابطة الجنس لتقوى على شيء منه » .

ويذهب الشيخ محمد عبده مذهباً بعيداً فى توضيح فكرته عن العصبية الاعتقادية وذلك فى مقاله عن « الجنسية والديانة الاسلامية » . فهو يدعو إلى الجامعة الاسلامية ، لما قد لاحظه فى أيامه من المشاعر المتبادلة بين المسلمين وما قد أدركه من أن الاسلام دين ودولة تسمو على الاختلاف ولا تميز جنساً على جنس .

مذهب القوة :

أن محور الدعوة الاصلاحية التى نادى بها الشيخ محمد عبده يقوم فى الواقع على مذهب القوة . فهو فى دعوته إلى الأخذ بأسلوب القوة فى العلاقات الدولية يبدو وكأنه صنو لمذاهب القوة التى سادت أوربا وأمريكا فى القرنين التاسع عشر والعشرين ، مثل مذهب القوة عند هيجل وتريتشكة من الألمان وجون برجس وبروكس آدمز والأدميرال ماهان من الأمريكيين ، ووالتر باجوت من الانجليز وغيرهم من دعاة انجيل القوة . ولكن مذهب القوة الذى دعا اليه الشيخ محمد عبده لم يأت نتيجة الاستعمار والتوسع والرغبة فى فرض السيادة على بقية العالم كما حدث عند كتاب الغرب وانما جاء نتيجة الضعف والهزيمة أمام استعمار الغربيين فى البلاد الشرقى خاصة البلاد الاسلامية .

ولقد فطن الشيخ محمد عبده إلى حقيقة كبرى وهى أن القوة فى العلاقات الدولية انما هى امتداد القوة فى النظام الداخلى . وأساس القوة عنده معنوى كما هو مادى. ويتلخص هذا الأساس فى :

١ — وحدة المجتمع وانتشار الوفاق بين أفراده .

٢ — والتعاون بينهم فى العمل البناء .

٣ — واحلال الروح العامة محل الأنانية الفردية .

٤ — وقد ذهب فى وصف أساس القوه إلى تأكيد أهمية العمل لا للحاضر فحسب وانما للمستقبل مما قد سبق به ذيوع التخطيط والتنمية فى الوقت الحاضر. ويوضح الشيخ محمد عبده خصائص وحدة الأمة توضيحا تكاد الفردية معه تذوب فى الشعور بالجماعة وتعلو فيه مصلحة الأمة على مصلحة الفرد علواً يذكر بالنظرة الألمانية إلى تمجيد الأمة تمجيداً يفنى فيه الفرد . ويشرح أسس الوحدة القوميه فى قوله .

« الوفاق تواصل وتقارب يحدثه أحساس كل فرد من أفراد الأمة بمنافعها ومضارها وشعور جميع الاحاد فى جميع الطبقات بما تكسبه من مجد وسلطان فيلذ لهم كما يلذ أشهى مرغوب لديهم وبما تفقده من ذلك فيألمون له كما يألمون لاعظم رزء يصابون به وهذا الاحساس هو مايبعث كل واحد على الفكر فى أحوال أمته فيجعل جزءا من زمنه للبحث فيما يرجع اليها بالشرف والسوءدد وما يدفع عنها طوارق الشر والنيلة ولايكون همه بالفكر فى هذا أقل من همه بالنظر فى احواله الخاصة ثم لا يكون نظرا عقيما حائرا بين جدران المخيلة دائرا على اطراف الألسنة بل يكون استبصارا تتبعه عزيمة يصدر

عنها عمل يثابر على استكماله بما يمكن من السعة وما تحتمله القدرة على نحو ما يكون فى استحصال مواد المعيشة بلا فرق بل تجد الانفس أن شأن الأمة فى المكان الأول من النظر والدرجة الأولى من الاعتبار والشئون الخاصة فى المنزلة الثانية منها . ولا تقف فيما تجد عند جلب المصالح ودرء المفاسد لأوقاتها الحاضرة بل يأخذ العقلاء منهـا سبلا من التفكير ويخترطون سيوفاً من الهمة ليصيبوا من سميم شوارد من القوة ، ونواد من المكنة ، ويستخرجوا دقائق من الثروة ويجمعوا ذلك للأمة ، لصيانة حياتها إلى حد العمر اللائق بها كما يسعى الحازم جهده لتوفير ما يلزم لمعيشته ومايطمئن به قلبه فى دفع حاجته مدة العمر الغالب بل يزيد عليه ما فيه الكفاية لأبنائه من بعـده . وأن الدور الأول من أعمار الأمم لا ينقص عن خمسة قرون ثم تتلوه سائر الأدوار وأولها أقصرها وهو سن الطفولية وبدء الكمال فما يليه فما أرفع هم العقلاء فى الأمم المستبصرة » .

ويبنى الشيخ محمد عبده دعوته إلى الوحدة كأساس القوة على أسباب من الضرورة والتربية ولكنه يؤكد فى هذا المجال الحجج الدينية . فلقد صدرت الدعوة إلى الوحدة فى شكلها الواضح الذى يتسم بالتصميم والعزم فى عهـد « العروى الوثقى » عندما سادت نظرية الجامعة الاسلامية . فالوحدة عنده قوامها ما أمر الله به عباده من اعتصام بحبله ونبذ الفرقة والخلاف على أساس من الأخوة والألفة . وفى الواقع أن الداعى للوحدة على أساس من التجربة الاسلامية لا يلبث أن يجد ذخرا من الآيات الكريمة التى تنفذ إلى القلوب الواعية بصدقها . ويأتى التراث التشريعى مؤيدا للكتاب فى هذا الميدان

بأن « بلغت مكانة الاتفاق فى الشريعة الاسلامية أسمى درجة فى الرعاية الدينية حتى جعل اجماع الأمة واتفاقها على أمر من الأمور كاشفا عن حكم الله وما فى علمه وأوجب الشرع الأخذ به على عموم المسلمين وعد جحوده مروقا من الدين وانسلاخا عن الايمان .

ولا يسأم الشيخ محمد عبده من تقليبه لوجوه الوحدة ، فهى الطريق إلى حياة الأمة مزدهرة بانتاجها ، وقوية به ، وهى الطريق فوق ذلك إلى تحقيق السيادة والتغلب على الأعداء المحتلين البلاد وطردهم ونيل الاستقلال ولم يكتف ببيان ذلك ، فالوحدة عنده هى أساس تنمية الأمة وتوسيع ممتلكاتها وعدم الاكتفاء بالوقوف عند حدود ديارها . فهو يؤكد أن « الوفاق والميل إلى الغلب ... هما ركنان قامت عليها الشريعة » فالوحدة إذن عنده ركن من أركان الايمان ، ولا يتم الايمان الا بالصدق فى العمل . ومن يرض بالفرقة التى تجلب الذل على يد الأعداء المعتدين انما هو غافل عن فهم ماهية الايمان . وما الوفاق والتعاون فى اجلاء المستعمر الا نصر الله وتعزيز للدين .

وهكذا يحارب الشيخ محمد عبده الاستعمار ويستنهض الهمم لدفعه باثارة الحمية الدينية بين المخلصين فيقول :

« كل هذه الرزايا التى حلت بأقطارنا ووضعت من أقدارنا ما كان قاذفنا ببلائها ورامينا بسهامها إلا افتراقنا وتدابرنا والتقاطع الذى نهانا الله ونبيه عنه . لو أدينا حقوقا تطالبنا بها تلك الكلمة التى تهل بها ألسنتنا وتطمئن قلوبنا بذكرها وهى كلمة الله العليا هل كان يمكن للغرباء أن يمزقوا ممالكنا كل ممزق وهل كان يلمع سيف العدوان فى وجوهنا وهل كنا نشيم نيران الأعداء الا وأقدامنا فى صياصيهم ، وأيدينا على

نواصيهم ؟ أن لأبناء الملة الاسلامية يقينا بما جاء به شرعهم لكن أليس على صاحب اليقين بدين أن يقوم بما فرض الله عليه فى ذلك الدين ؟ (أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لايفتنون ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين) ولا ريبة فى أن المؤمن يسره أن يعلمه الله صادقا لا كاذبا وأى صدق تظهره الفتنة ويمتاز به الصادق من الكاذب إلا الصدق فى العمل هل يود المسلم لو يعمر ألف سنة فى الذل والهوان وهو يعلم أن الازدراء بالحياة الدنيا دليل الايمان ؟ أنرضى ونحن المؤمنون وقد كانت لنا الكلمة العليا أن تضرب علينا الذلة والمسكنة وأن يستبد فى ديارنا وأموالنا من لايذهب مذهبنا ولا يرد مشربنا ولا يحترم شريعتنا ولا يرقب فينا إلا ولا ذمة بل أكبر همة أن يسوق علينا جيوش الفناء حتى يخلى منا أوطاننا ويستخلف فيها بعدنا أبناء جلدته والجالية من أمته لا . لا . ان المخلصين ايمانهم الواثقين بوعد الله فى نصر من ينصر الله الثابت فى قوله (ان تنصروا الله ينصركم ويثبت أقدامكم) لا يتخلفون عن بذل أموالهم وبيع أرواحهم والحق داع والله حاكم والضرورة قاضية فأين المفر . المبصر بنور الله يعلم أنه لا سبيل لنصر الله وتعزيز دينه الا بالوفاق وتعاون المخلصين من المؤمنين . هل يسوغ لنا أن نرى أعلامنا منكسة وأملاكنا ممزقة والقرعة تضرب بين الغرباء على ما بقى فى أيدينا ثم لا نبدى حركة ولا نجتمع على كلمة وندعى مع هذا أننا مؤمنون بالله وبما جاء به محمد؟ واخجلتاه لو خطر هذا ببالنا ولا أظنه يخطر ببال مسلم يجرى على لسانه شاهد الاسلام.

الوطن والحياة السياسية :

لقد ذهب الشيخ محمد عبده إلى أن الوطن هو الوحدة التى تعد خير مجال لقيام الحياة السياسية . وأكد بذلك أهمية المكان كرابطة اجتماعية فى تاريخ الشعوب . وإن تفسيره لماهية الوطن تفسير يحمل آثار الحركة التحررية فى أوربا أثناء القرن التاسع عشر وذلك بالنسبة للمواطن كفرد ولمجموعة المواطنين كأمة .

ويقدم فى تعريف الوطن وجهين يكتمل بهما التعريف : أولهما لغوى وثانيهما سياسى :

« فالوطن فى اللغة محل الانسان مطلقا ، فهو والسكن بمعنى : أستوطن القوم هذه الأرض وتوطنوها أى أتخذوها سكنا وهو عند أهل السياسة مكانك الذى تنسب اليه ويحفظ حقك فيه ويعلم حقه عليك وتأمن فيه على نفسك وآلك ومالك ومن أقوالهم فيه لا وطن إلا مع الحرية وقال لابروير الحكيم الفرنساوى لا وطن فى حالة الاستبداد ولكن هناك مصالح خصوصية ومفاخر ذاتية ومناصب سمية وكان حد الوطن عند قدماء الرومانيين المكان الذى فيه للمرء حقوق وواجبات سياسية » .

وإنه لما يسترعى النظر أن الشيخ محمد عبده قد أعترف بالحريه كمظهر أساسى للحياة السياسية ، ولكنه لم يفهم بالحرية اطلاق التصرف والسلوك من كل قيد ، بل أكد أن الحق والواجب متلازمان . فالفقيه المسلم لا يستطيع أن يجارى « كوبدن » و « بريت » فى أطلاقهما الحرية على المفهوم النفعى فى أنجلترا أثناء القرن التاسع عشر . وإنما جاء تفكيره فى مفهوم الحرية أقرب إلى

المفهوم الاشتراكي المتحرر كما يوضحه هارولد لاسكي في فصله عن الحقوق والواجبات وعن الحرية في كتابه « أصول السياسة » فهو يقول :

« فان الحرية إنما هي حق القيام بالواجب المعلوم فان لم توجد فلا وطن لعدم الحقوق والواجبات السياسية وأن وجدت فلا بد معها من الواجب والحق وهما شعاز الاوطان التي تفتدى بالاموال والابدان وتقدم على الاهل والخلان ويبلغ حبها في النفوس والزكية مقام الوجد والهيمان .

أما السكن الذي لا حق فيه للساكن ولا هو آمن على المال والروح فغاية القول في تعريفه أنه مأوى العاجز ومستقر من لا يجد إلى غيره سبيلا فان عظم فلا يسر وأن صغر فلا يسوء قال لابروير السابق الذكر ما الفائدة من أن يكون وطني عظيما كبيراً أن كنت حزينا حقيراً في الذل والشقاء خائفا أسيراً .

على أن النسبة للوطن تصل بينه وبين الساكن صلة منوطة بأهداب الشرف الذاتي فهو يغار عليه ويذود عنه كما يذود عن والده الذي ينتمي اليه وأن كان سيىء الخلق شديداً عليه ولذلك قيل مثل هذا المقام أن ياء النسبة في قولنا مصرى وانكليزى وفرنساوى هي من موجبات غيرة المصرى على مصر والفرنساوى على فرنسا والانكليزى على أنكلترة فأنكر ذلك بعض الناس وكان في الأمر لاشك سوء فهم أو سوء أفهام .

وجملة القول أن في الوطن من موجبات الحب والحرص والغيرة ثلاثة تشبه أن تكون حدوداً الاول أنه السكن الذي فيه الغذاء والوقاء

والاهل والولد والثانى أنه مكان الحقوق والواجبات التى هى مدار الحياة السياسية وهما حسيان ظاهريان والثالث أنه موضع النسبة التى يعلو بها الانسان ويعز أو يسفل ويذل وهو معنوى محضاً » .

ولم يقف الشيخ محمد عبده عند تحليل ماهية الوطن من الناحية الموضوعية . ولكنه وجه ذلك التحليل أولا لحض المصريين على أن يحبوا وطنهم فهم ينعمون بالسكن فيه وبالانتساب اليه وبما يوفره لهم من حقوق وواجبات . وأنتقل من ذلك النصح إلى تأكيد حقيقة يسجلها بالفخار وهى أن المصريين قد أصبح لهم وجود وطنى ورأى عام ، وأنهم بذلك جديرون بممارسة الحياة السياسية الحرة رغم ما يردده الاعداء من أن المصريين لم ينضجوا بعد ليكونوا الساده القادرين فى تصريف شئونهم الداخلية . ومن هنا تظهر الحمية القوية والغيرة الجياشة فى قلب الشيخ محمد عبده على وطنه مصر فلا يألو جهداً فى كل ما يكتب لابراز الحقيقة الكبرى وهى أن المصريين لم يعودوا فى حاجة إلى حكم الواحد الفرد من ناحية أو لحكم الاجنبى المستغل من ناحية أخرى . ويستخدم الشيخ محمد عبده فى دفاعه عن مصر والمصريين المنهج التطورى . فالشعوب لاتقف ثابته جامدة عند مرحلة من مراحل التطور ، وإنما تنمو مع تجربتها الحضارية على الافق المحلى والعالمى . ويضرب لذلك المثل بفرنسا والفرنسيين ومبلغ ما وصلوا اليه فى عهده بعد أن كانوا يوماً ما منقسمين إلى « أحرار يظلمون وعبيد يطيعـون » . ولا ريب أن المصريين فى تطورهم سيبلغون مبلغ الشعوب التى سبقتهم إلى الحضارة الحديثة وليس هنالك فى طبيعتهم مايمنعهم دون بلوغ الهدف .

الادارة والسياسة

لقد كانت مشكلة الادارة من أعظم مشاكل الحكم التى واجهت البلاد فى عهد الشيخ محمد عبده . إذ رأى الاجانب أمام عينيه وقد احتلوا أهم المناصب فى الدولة نتيجة لايثار الامراء لهم وتفضيلهم على أبناء البلاد فى الخاص والعام من الشئون . فعالج الشيخ محمد عبده مشكلة الادارة من ناحية «الثقة» وأكد أهمية الاصلاح لحكم يعتمد على أجانب لاتربطهم بالبلاد وشائج الوطن أو وشائج الدين . فالاجنبى الغريب عن البلاد التى يعمل فيها يعتمد فى أداء عمله على الأجر النقدى الذى يحصل عليه ، ولكنه لايشارك فيما يصيبها من شرف أوضعة على يديه . فدوافعه دوافع مادية تقوم على الاستئثار بالمنافع والمكاسب وقد يقضى به حرصه على هذه الاغراض المادية إلى خيانة البلاد عن طريق التآمر لخدمة الاستعمار أن كان ممن ينتسبون إلى بلد مستعمر أو بلد حليف للاستعمار . ولذلك يذهب إلى أن صلاح الحكم لا يتم إلا بتولية «أهل الثقة» وشئون الادارة السياسة .

ويعتمد الشيخ محمد عبده فى تفضيله ولاية الوطنى للأدارة مكان الاجنبى على ما يسميه بقانون الفطرة الذى ساد التفكير الاوروبى فى القرن الثامن عشر ولكن قانون الفطرة عند الشيخ محمد عبده ليس قانونا نظريا مجرداً ، وإنما يملؤه ، بمحتوى المنفعة ، إذ أنه زواج بين الفطرة والمنفعة مثلما فعل توماس جيفرسون فى نهاية القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر . فمن ينتسب إلى أمة من الأمم يكون حريصا على مايسوق اليها النفع وعاملا على دفع ما يجلب الضر ، وذلك بحكم قانون الفطرة التى يستشعر معه أن مصيره مرتبط بمصير أمته وماتبلغ من خير ومايصيبها من شر . ويوضح على هذا القانون فى قوله .

من أحكام هذا الناموس أن الشفقة والمرحمة والحمية والنعرة على الملك والرعية إنما تكون لمن له فى الأمة أصل راسخ ووشيج يشد صلته بها هذه فطرة فطر الله الناس عليها أن الملتحم مع الأمة بعلاقة الجنس والمشرب يراعى نسبته إليها ونسبتها اليه ويراها لاتخرج عن سائر نسبة الخاصة به فيدافع الضيم عن الداخلين معه فى تلك النسبة دفاعه عن حوزته وحريمه (راجع رأيك فيما تشهده كثيراً حتى بين العامة عندما يرمى أحدهم أهل البلد الآخر أو دينه بسوء على وجه عام كسورى ينتقد المصريين أو مصرى ينقد السوريين) هذا إلى ما يعلمه كل واحد من الأمة أن ماتناله أمة من الفوائد يلحقه حظ منها وما يصيبها من الأرزاء يصيبه سهم منه خصوصا أن كان بيده هامات أمورها وفى قبضته زمام التصرف فيها فان حظه (حينئذ) من المنفعة أوفر ومصيبته بالمضرة أعظم وسهمه من العار الذى يلحق بالأمة أكبر فيكون اهتمامه بشئون الأمة التى منها وحرصه على سلامتها بمقدار مايؤمله من المنفعة أو يخشاه من المضرة » .

ويخلص من هذا إلى أن الوطنية ليست مجرد عاطفة تتأجج بين جوانح النفس وإنما هى مصدر فياض من مصادر الحمية والغيرة على صالح الوطن . وهى لهذا قوة تدفع صاحبها لاحسان الادارة فيما يتولى من خدمة حكومية وذلك بما تلهمه من روح عامة ورعاية للصالح العام .

ويتبع هذا التحليل بازجاء النصح الذى يتخذ شكل الأمر فى قوله :

« فعلى ولى الأمر فى مملكة أن لا يكل شيئاً من عمله إلا الى أحد رجلين إما رجل يتصل به فى جنسية سالمة من الضعف والتمييز

موقرة فى نفوس المتظلمين فيها محترمة فى قلوبهم يحملهم توقيرها واحترامها على التفانى فى وقايتها من كل شين يدنو منها ولم توهن روابطها اختلافات المشارب والأديان وإما رجل يجتمع معه فى دين قامت جامعته مقام الجنسية بل فاقت منزلته من القلوب منزلتها كالدين الاسلامى الذى حل عند المسلمين وإن اختلفت شعوبهم محل كل رابطة نسبية فان كلا من الجامعتين (الجنسية على النحو السابق والدينية) مبدآن للحمية على الملك ومنشآن للغيرة عليه .

أما الأجانب الذين لايتصلون بصاحب الملك فى جنس ولا فى دين تقوم رابطته مقام الجنس فمثلهم فى المملكة كمثل الأجير فى بناء بيت لايهمه الا استيفاء أجرته ثم لايبالى أسلم البيت او جرفه السيل أو دكته الزلازل هذا إذا صدقوا فى أعمالهم يؤدون منها بمقدار ما يأخذون من الأجر واقفين فيها عند الرسم الظاهر فان الواحد منهم لايشرف بشرف الأمة التى هو خادم فيها ولا يمسه شىء مما يمسها من الضعة لأنه منفصل عنها إذا فقد العيش فيها فارقها وارتد إلى منبته الذى ينتسب اليه بل هو فى عمله وخدمته لغير جنسه لاصق بمنبته فى جميع شئونه ما عدا الأجر الذى يأخذه وهذا معلوم ببداهة العقل فلا يجد فى طبيعته ولا فى خواطر قلبه ما يبعثه على الحذر الشديد مما يفسد الملك أو الحرص الزائد على مايعلى شأنه بل لايجد باعثاً على الفكر فيما يقوم مصلحته من أى وجه . هذه حالهم هى لهم بمقتضى الطبيعة لو فرضنا صدقهم وبراءتهم من أغراض أخر فما ظنك بالأجانب لو كانوا نازحين من بلادهم فراراً من الفقر والفاقه وضربوا فى أرض غيرهم طلبا للعيش

من أى طريق وسواء عليهم فى تحصيله صدقوا أو كذبوا وسواء وفوا أو قصروا وسواء راعوا الذمة أو خانوا أو لو كانوا مع هذا كله يخدمون مقاصد لأممهم يمهدون لها طرق الولاية والسيادة على الأقطار التى يتولون الوظائف فيها (كما هو حال الأجانب فى الممالك الاسلامية لايجدون فى أنفسهم حاملا على الصدق والامانة ولكن يجدون فى منها الباعث على الغش والخيانة) ومن تتبع التواريخ التى تمثل لنا أحوال الأمم الماضية وتحكى لنا عن سنة الله فى خليقته وتصريفه لشئون عباده رأى أن الدول فى نموها وبسطتها ما كانت مصونة الا برجال منها يعرفون لها حقها كما تعرف لهم حقهم وما كان شىء من أعمالها بيد أجنبى عنها وأن تلك الدول ما انخفض مكانها ولا سقطت فى هوة الانحطاط الا عند دخول العنصر الأجنبى فيها وارتقاء الغرباء إلى الوظائف السامية فى أعمالها فان ذلك كان فى كل دولة آية الخراب والدمار خصوصاً إذا كان بين الغرباء وبين الدولة التى يتناولون أعمالها منافسات وأحقاد مزجت بها دماؤهم وعجنت بها طينتهم من أزمان طويلة . نعم كما يحصل الفساد فى بعض الأخلاق والسجايا الطبيعية بسبب العوارض الخارجية كذلك يحصل الضعف والفتور فى حمية أبناء الدين أو الأمة ويطرأ النقص على شفقتهم ومرحمتهم فينقص بذلك اهتمام العظماء منهم بمصالح الملك إذا كان ولى الأمر لايقدر أعمالهم حق قدرها وفى هذه الحالة يقدمون منافعهم الخاصة على فرائضهم العامة فيقع الخلل فى نظام الأمة ويضرب فيها الفساد ولكن مايكون من ضره أخف وأقرب إلى التلافى من الضرر الذى يكون سببه استلام

الأجانب لهامات الأمور فى البلاد لأن صاحب اللحمة فى الأمة وإن مرضت أخلاقه واعتلت صفاته الا أن ما أودعته الفطرة وثبت فى الجبلة لايمكن محوه بالكلية فاذا أساء فى عمله مرة أزعجه من نفسه صائح الوشيجة الدينية أو الجنسية فيرجع إلى الاحسان مرة أخرى ما شد بالقلب من علائق الدين أو الجنس لا يزال يجذبه آونة بعد آونة لمراعاتها والالتفات اليها ويميله إلى المتصلين معه بتلك العلائق وأن بعدوا ».

الشورى والاستبداد :

ما أهلت النظم النيابية على مصر فى أواخر القرن التاسع عشر وبدأ الحاكم يستجيب فى صورة محدوده لضغط الرأى العام ولصدى النظم الديموقراطية فى أوروبا حتى ظهر فى مصر ذاتها من ينكر ادخال النظم النيابية فى شكل « مجلس الشورى » ثم يبرر استمرار الحكم الاستبدادى وذلك باسم الشريعة الاسلامية فهب الشيخ محمد عبده ليدمغ حجج دعاة الاستبداد فى الحكم وليبين أن الشورى واجبة شرعا وذلك من تاريخ الاسلام نفسه . ويمكن لنا أن نلخص مقاله فى هذا المجال فيما يأتى :

(أ) الاستبداد :

يرى الشيخ محمد عبده أن الاستبداد يقال على معنيين :

١ — « أحدهما تصرف الواحد فى الكل على وجه الاطلاق فى الارادة ان شاء وافق الشرع والقانون وإن شاء خالفهما . فيكون اتباع النظام مفوض اليه وحده أن أراد قام به وأن لم يرد لايؤخذ عليه وهو الاستبداد المطلق ».

٢ — « وثانيها استقلال الحاكم فى تنفيذ القانون المرسوم والشرع المسنون بعد التحقق من موافقتهما على قدر الامكان . وهذا بالحقيقة لايسمى استبدادا الا على ضرب من التساهل . وانما يسمى فى عرف السياسيين توحيد السلطة المنفذة ».

وينتهى الشيخ محمد عبده من هذا التصنيف لمعنى الاستبداد إلى أن الشرع لايبيح المعنى الأول وهو الاستبداد المطلق بل يمنعه وينبذه . ويسوق الأدلة على صحة رأيه مستمداً أياها من الكتاب والسنة ومن الطريقة التى كان يبايع بها الخلفاء ، ومن أقوال الخلفاء الراشدين أنفسهم ، وكذلك من العهود التى كان يعهد بها الخلفاء الراشدون إلى أعمالهم فى الأقاليم . فكلها تنص على منع الاستبداد المطلق وتتخذ من الشورى أساساً للحكم . وهو يلخص ذلك فى قوله :

« ومن تتبع الشريعة الغراء ونصوصها الواضحة ووقف على حكمه تنزيل الكتب السماوية وتدوين الأحاديث النبوية يرى أن الاستبداد المطلق ممنوع منابذ لحكمة الله فى تشريع الشرائع ومعاند كل المعاندة لصريح الآيات الشريفة والأحاديث الصحيحة الآمرة باتباع أحكام الكتاب العزيز والأخذ بالسنة الراشدة فانه نبذ للدين وأحكامه وسعى خلف الهوى ومذاهبه وذهاب إلى خفض كلمة الله العليا وخرق لاجماع السلف الصالح من المؤمنين إذ لم يبيحوا فى جميع أطوارهم أن يتولى عليهم من يخالف الكتاب والسنة إلى أحكام شهوته وهواه يشهد بهذا صيغتهم فى بيعة الأمر والعهد إلى الولاة يقولون لمن يبايعونه بايعناك على أن تكون خليفة رسول الله تتبع سنته وتسلك بنا طريقته

أو على أن تحكم فينا بما أمر الله وما سن رسوله صلى الله عليه وسلم ولم نر طائفة منهم ولا قوما ولوا عليهم أميراً على كونه يتبع هواه أو يعمل فيهم بما يراه وافق الدين أو خالفه ويدل عليه العهود التى كان يعهد بها الخلفاء الراشدون إلى عمالهم فى الاقاليم فانها كلها مشحونة بعبارات الوصية والحث على إتباع منهاج الشرع الشريف واجرى على السنة الراشدة والوعيد على مخالفتها وأخصها عهد الامام على رضى الله عنه الذى عهد به للاشتر النخعى حين ولاه أمور مصر ويؤيده أقوال الخلفاء الراشدين رضى الله عنهم فى خطاباتهم ومقالاتهم عند انعقاد المحافل كقول عمر رضى الله عنه بعد أن ولى الخلافه (أيها الناس من رأى منكم فى أعواجاجا فليقومه) فقام بعض الحاضرين قائلا (والله لو رأينا فيك اعوجاجاً لقومناه بسيوفنا) ويؤكده ما سنتلوه عليك من الآيات والاحاديث » .

ولكن الشيخ محمد عبده بالرغم من مهاجمته للمعنى الاول للاستبداد وهو الذى وصمه بأنه الحكم المطلق الذى لايرجع فيه الحاكم لارادة غير ارادته فهو يدافع عن المعنى الثانى للاستبداد ويرى أنه غير ممنوع فى الشرع ولا فى العقل ، وذلك لان الاستبداد هنا لايقوم على حكم الفرد المطلق بل الفرد المقيد بالقانون والنظام والشرع وهو يربط فى هذا بين المعنى الخاص الذى يضفيه على الاستبداد وبين ما تفرضه الشريعة الاسلامية من « وجوب نصب إمام ينفذ الشرع القويم ويحفظ الدين المستقيم ويجرى أحكامه العادلة على الرعية » ويذهب إلى أبعد من ذلك فيقول إن العقل يؤيد حكم الواحد الفرد المقيد بقيود القانون لما له من « الهيبة والرهبة اللتين تلزمان لتنفيذ الاحكام وأذعان الرعية لها وأنقيادها لما قضت به » .

مرموقة فى الكتب ولا يكفى فى تقيد الحاكم بها بمجرد علمه بأصولها بل لابد فى ذلك من وجود أناس يتحققون بمعانيها ويظهرون بمظاهرها فيقومونه عند انحرافه عنها ويحضونه على ملازمتها ويحثونه على السير فى طريقها ومن أجل ذلك دعا سيدنا عمر رضى الله عنه الناس فى خطبته إلى تقويم ماعساه يكون منه من الأعوجاج فى تنفيذ أحكام الشريعة فقال (أيها الناس من رأى منكم فى أعوجاجاً فليقومه الخ الأثر المشهور) وقال تعالى (ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون) إذ لا يخفى أن هذه الاية الشريفة فى دعوة الملوك وغيرهم على معنى أن تلك الأمة أى الطائفة من المسلمين تدعو الملوك وغيرهم إلى الخير وتأمرهم بالمعروف وتنهاهم عن المنكر ليقوم بها الدين ولا يخرج أحد عن حدوده كما كان أو محكوما وليس الامر هنا للندب كافهم بعضهم بل للوجوب على ماصرح به العلماء ويؤيده أن قيام تلك الأمة بذلك مما لا يتم الواجب المفروض وهو التقيد بالشريعة إلا به فيكون واجبا على حكم القاعدة عند فقهاء الشرع (مالا يتم الواجب الا به فهو واجب)وقالوا إن هذه الطائفة يجب تأليفها من أفراد الامة وجوبا كفائيا على معنى أنها أن لم تقم فيهم أثمت أفراد الأمة بجملتها وأستحقت العقاب برمتها فقد فرض الله على الامة الاسلامية أن تقوم منها أمة أى طائفة وظيفتها الدعوة للخير والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر حفظا للشريعة من أن يتجاوز حدودها المتدون وصونا لاحكامها من أن يتعالى عليها ذوو الشهوات فينتهكوا حرمتها ويعطلوا نظامها إذ تحرفهم عن العمل بها

الاهواء إذا تركوا وشأنهم ولم يؤخذ على أيديهم فى الاسترسال مع داعيات الشهوات فلم يجعل الله الشريعة فى يدى شخص واحد يتصرف فيها كيف شاء بل فرض على العامة أن تستخلص منها قوماً عارفين لجلب كل مايؤيد جانب الحق وتبعيد كل ما من شأنه أن يحدث خللا فى نظامه أو انحرافا فى أوضاعه العادلة .

ولقد قلنا إن الملوك والسلاطين داخلون تحت من يجب على تلك الطائفة إرشادهم وذلك لتضافر الاحاديث الصحيحة والاخبار الشريفة على وجوب نصيحة الامراء قال صلى الله عليه وسلم « ان الدين النصيحة » ثلاث مرات قيل لمن يارسول الله قال « لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين ولعامتهم » وقال « ان الله يرضى لكم ثلاثا ويسخط لكم ثلاثة يرضى لكم أن تعبدوه وحده لاتشركوا به شيئا وأن تعتصموا بحبل الله جميعا وأن تناصحوا من ولاه الله أمركم » الحديث . قال العلماء والنصيحة للأئمة وأولياء الامر هى معاونتهم على ما تكلفوا القيام به فى تنبيههم عند الغفلة وإرشادهم عند الهفوة وتعليمهم ماجهلوا وتحذيرهم ممن يريد السوء بهم وأعلامهم بأخلاق عمالهم وسيرتهم فى الرعية وسد خلتهم عند الحاجة ونصرتهم فى جمع الكلمة عليهم ورد القلوب النافرة اليهم والنصح لعامة المسلمين الشفقة عليهم وتوقير كبيرهم والرأفة بصغيرهم وتفريج كربهم ودعوتهم إلى ما يسعدهم وتوقى مايشغل خواطرهم ويفتح باب الوسواس عليهم بل قال عليه الصلاة والسلام « أن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه أوشك أن يعمهم الله بعقاب من عنده » فهذه الانباء الشرعية وغيرها مما لم يسع المقام سرده تدل

ويلاحظ هذا المنهج الفكرى فى معالجة الشيخ محمد عبده لنظام الشورى فهو لم يتردد فى تزكية الأخذ بالنظم الغربية للشورى ، بعد أن أثبت أن المبدأ فى ذاته مبدأ اسلامى ، « قلنا أن نوافق فى كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر الأمم التى أخذت هذا الواجب نقلا عنا وأنشأت نظاماً مخصوصا متى رأينا فى الموافقة نفعا ووجدنا منها فائدة تعود على الأمة والدين » فاختيار الطريق أو الكيفية متى كان غير ممنوع شرعاً أو عقلا أمر يجوز فيه التجريب والمحاكاة والابتكار سعيا وراء بلوغ النفع والوصول إلى غايات الصواب .

وأن تبرير الشيخ محمد عبده للأخذ بالنظم الغربية فى الشورى وكفالة الحكم الديموقراطى يعد نموذجا رائعا لعمل فكره ومنهجه فى عملية تطوير النظم الغربية للاءمة التغير سيرا على قاعدة « تغير الأحكام بتغير الزمان » من أجل المصلحة العامة . وهو يلخص منهجه السياسى الاصلاحى فى القول الآتى :

«معلوم أن الشرع لم يجىء ببيان كيفية مخصوصة لمناصحة الحكام ولا طريقة معروفة للشورى عليهم كما لم يمنع كيفية من كيفياتها الموجبة لبلوغ المراد منها فالشورى واجب شرعى وكيفية اجرائها غير محصورة فى طريق معين فاختيار الطريق المعين باق على الأصل من الاباحة والجواز كما هو القاعدة فى كل مالم يرد نص بنفيه أو اثباته غير أنا إذا نظرنا إلى الحديث الشريف الذى رواه البخارى عن ابن عباس رضى الله عنهما وهو (كان النبى عليه الصلاة والسلام يحب موافقة أهل الكتاب فيما لم يؤمر فيه وكان أهل الكتاب يسدلون أشعارهم وكان المشركون يفرقون رؤوسهم فسدل النبى ناصيته ثم فرق بعد) ندب

لنا أن نوافق فى كيفية الشورى ومناصحة أولياء الأمر الأمم التى أخذت هذا الواجب نقلا عنا وأنشأت له نظاما مخصوصا متى رأينا فى الموافقة نفعا ووجدنا منها فائدة تعود على الأمـــــة والدين والا اخترنا من الكيفيات والهيئات مايلائم مصالحنا ويطابق منافعنا ويثبت بيننا قواعد العدل وأركانه بل وجب علينا إذا رأينا شكلا من الأشكال مجلبة للعدل أن نتخذه ولا نعدل عنه إلى غيره كيف وقد قال ابن قيم الجوزية مامعناه أن أمارات العدل إذا ظهرت بأى طريق كان فهناك شرع الله ودينه والله تعالى أحكم من أن يخص طرق العدل بشىء ثم ينفى ما هو أظهر منه وأبين .

فتألف من مجموع هذا أن الشورى واجبة وأن طريقها مناط بما يكون أقرب إلى غايات الصواب وأدنى إلى مظان المنافع ومجاليها على أنها إن كانت فى أصل الشرع مندوبة فقاعدة تغير الأحكام بتغير الزمان تجعلها عند مسيس الحاجة إليها واجبة وجوباً شرعيا ومن هنا تعلم أن نزوع بعض الناس إلى طلب الشورى ونفورهم من الاستبداد ليس واردا عليهم من طريق التقليد للأجانب ولا آتيا لهم من ذم بعض الجرائد فيها هكذا جزافا ورجما بالغيب كما سبق إليه قلم محرر تلك الجريدة بل ذلك نزوع إلى ما هو واجب بالشرع ونفور عما منعه الدين وقبحه العلماء وشهدوا من آثاره المشئومة ما عرفوا به قبح سيرته ووخامة عقباه ».

(د) حرية الافراد ·

ولقد انتهى الشيخ محمد عبده فى دفاعه عن الشورى ومهاجمته للاستبداد

العام وبالشورى فى شكلها الحديث قد أصبحت أمرا واجبا حتى يتوفر للبلاد قيام السياسة المبنية على الرأى المشترك المستنير لا الرأى الواحد المنفرد .

ولم يقف الشيخ محمدعبده عند تبرير وجوب الشورى على الحاكم وحده ، بل ذهب إلى وجوبها على المحكوم فى الوقت نفسه . وقد استخدم فى هذا التبرير فكرة أصلية هى أساس الديموقراطية الحديثة . وذلك لأنه رأى أن السياسة ليست عملا من جانب واحد وإنما هى عمل مزدوج متجاوب يقوم على الايجابية بين الحاكم والمحكوم ، وبين القمة والقاعدة ويسوق لتأييد هذه الفكرة تشبيها محسوسا للتفاعل بين الحاكم والمحكوم ، فهو يقول أن للحاكم على المحكومين حق المناصرة الفكرية مثلما له عليهم حق المناصرة البدنية للدفاع عن الوطن وحمايته من اعتداء المعتدين. فبذل المواطنين الرأى السديد للحاكم واجب فى وقت السلم وجوب بذلهم دماءهم دفاعا عن الوطن فى وقت الحرب. وهكذا نرى أن السياسة فى العصر الحديث أشبه بالمعركة التى يجب أن يعبأ فيها رأى الحاكم والمحكوم على السواء لكفالة النجاح والانتصار .

أما عن الشكل الذى يجب أن تتخذه الشورى ، فهو يشترط فيه الفاعلية وتحقيق الغرض ولا يرى للشكل قداسة منفصلة الموضوع أو تميزا له منفصلا عن مدى النفع . ولكنه يفضل الشكل النيابى الذى اتخذه « مجلس الشورى والذى استعارته مصر من الأسلوب الغربى الديموقراطى لأنه يرى أن ذلك الشكل قد أصبح هو السائد النفاذ فى العالم المعاصر . وهو لا يرى مايمنع من العائه إن ثبت عدم جدواه ، مثلما يرى أن ليس هناك ما يمنع من اصطناع هذا الشكل الجديد للشورى بين المسلمين وعدم التقيد بالأسلوب القديم لقدمه .

ويفصل الشيخ محمد عبده هذا التبرير السيكلوجي السياسي الشوري في مقاله عن الشورى فهو يقول :

« خلق الانسان محاطا بالشهوات مكتنفا بالأميال مقيداً بالأغراض فهو أسيرها تدفعه إلى مقتضياتها وتجذبه إلى لوازمها بحيث تكون جميع قواه آلات لها تحركها بما يناسبها وتستعملها فيما يلائمها فلا يتصور حسنا الا ما تستحسن ولا يتخيل جميلا الا ما تستجمل وهذا أمر يكاد أن يكون طبيعيا فطريا لا يمكن الانسان أن يغالبه ولا أن يتلخص منه وأن أمكن في بعض الأحيان تقليل سطوته وتحديد سلطته على أن هذا أيضا ليس في وسع كل أحد ولا في طاقة كل شخص فلا يستطيعه الا من كبرت همته ولا يقدر عليه إلى من ذكت فطنته حتى يتمكن من ردع تلك الدوافع وكبح تلك الجواذب بما يتخذه من الوسائل المختلفة حسب اختلاف المقاصد والذرائع المتنوعة حسب تنوع الغايات .

وحيث كانت هذه الدوافع جواذب قوية لدى أولى الأمر لاقتدارهم على مقتضياتها وتمكنهم من لوازمها كانوا مضطرين إلى مغالبتها ومقاومتها بما يتيسر من الوسائل المؤدية إلى ذلك حتى يتمكنوا من النهوض بما وأسند اليهم من رعاية مصالح العباد وليس من وسيلة إلى ذلك الا مشاورة العارفين مصالحين بطرقها فان الرأى العام في مقابلة الأهواء ما لا يخفى من القوة ولذلك ترى أن الانسان ربما مال إلى شيء ولكن يمنعه من معاطاته علمه بأن الرأى العام لا يستحسنه وأيضا فالانسان الواحد قاصر وإن بلغ ما بلغ من اتساع

وقد أقام الشيخ محمد عبده حجته فى هذا المضمار على المقابلة بين المذهب الفردى والمذهب الجماعى فى دراسة المجتمع والقانون. فافترض أن الانسان كائن اجتماعى وأنه كفرد عجز أن يعيش وحده واضطر تحت ضغط الصدفة أو أسباب أخرى قهريه إلى أن يلجأ إلى زملائه من بنى الانسان لتكوين مجتمع يحتمى به ويستعين به على العيش والحياة. وهكذا بدأ الانسان فى المجتمع الجديد اجتماعياً يسلك سلوك المتعاون المقدر لمصالح غيره تقديره لمصلحته. ولكن يعود الشيخ محمد عبده ليقول أن مثل هذا السلوك لم يكتب له الاستمرار. فما أن اطمأن الفرد إلى حاله وأمن غوائل الخطر من كل جانب حتى استيقظت شهوته واشرأبت أغراضه إلى الأستئثار بالأشياء الطيبة واتخذ من التسابق القاتل وسيلة للحياة بدلا من التعاون المثمر. ويصف الشيخ محمد عبده هذه الحالة التى تسود فيها الفردية والأنانية وصفاً أقرب إلى وصف هوبز للانسان فى حالة ما قبل الاجتماع إذ يقول:

« من حب المسابقة فى كل ما يتنافس فيه كل حى . . تولد شدة الطمع والشره وجر الأمر إلى الحسد والبغض والبطر فأصبحوا وهم فى مكان واحد متباعدى المقاصد أشتات القلوب لا يبالى أحدهم باقتداء مصلحته بمصلحة الآخر بأى طريق سلك ونسى رابطة الاجتماع وواجب الاشتراك فى الوطن وتناول أشدهم عضداً مقاليد الحكم عليهم وبث فيهم أعوانه وأنصاره بدون قاعدة تربط الأعمال وتبين الحدود فحينئذ لا ترى لاثنين منهم رأيين متوافقين ولا قصدين متطابقين بل لا ترى الا نفوساً شاردة وأغراضاً متباينة تسوقهم عصا الظلم وتجمعهم دائرة الغرم فهم فى هذه الحالة ليس لهم وجهة تربط أعمالهم وتوحد مقاصدهم بحيث تكون محوراً لدائرة أفكارهم وغاية تنتهى اليها

حركاتهم فى كافة أمورهم إذ ما نزل بهم من دواعى الاضطراب وأسباب تبلبل الألباب جعل لكل منهم شأناً خاصا به فلا يفكر يوما ما فى حقوق الاجتماع ونسب الارتباط فكأنه أمة وحدة مقطوع العلائق بغيره فلا يتصور أن يكون لهم حينئذ رأى عام يجمعهم وإذا استمرت بهم هذه الحال زمنا طويلا فسدت طباعهم وتبدلت أخلاقهم إلى ملكات رديئة تحملهم على البطالة والكسل وتكلهم إلى الآمال الباطلة والأمانى الكاذبة وتورثهم الخمول والقل والفتور» .

ولكن الشيخ محمد عبده يرى أن مرحلة التسابق الفردى والأنانية الفردية مرحلة عابرة فى حياة المجتمعات البشرية . فالاتصال الثقافى بين المجتمعات سواء عن طريق المصادر التاريخية أو الاتصال المباشر لابد وأن يعيد إلى الآخذين بالفردية وما يصاحبها من تفكك وانهيار الإيمان بدواعى الاجتماع « والمعاضدة على حفظ الهيئة الاجتماعية » فتحل الروح العامة بين المواطنين محل الروح الفردية ويحرص الافراد على تحقيق مصلحة المجموع به والتضحية من أجلها . وإذا تم لأمة مثل هذا الاتجاه الذى به تفضل المصلحة العامة على الخاصة تكون فى الأمة ما يسمى بالرأى العام الذى تتبلور فيه آراء الجماعات المتعارضة فى بحثها عن الصالح العام .

وإذا ما نضجت الأمة وأصبحت قادرة على تكوين رأى عام يقرر مصالحها ويهدى أغراضها حرصت على سيادة القانون بأن تشرع من القوانين العادلة ما يكفل تحقيق مصالحها العامة والسير بسياستها سيراً يلتزم بالقواعد ولا يتغير بالأهواء والنزوات سواء من قبل الحاكم أو المحكومين . وينتقل الشيخ محمد عبده من النظر فى هذه الحجة إلى جانبها التطبيقى : فالقانون فى

رأيه لا يصلح لتشريعه « الواحد » كما لا يصلح لتشريعه « الجميع » فى آن واحد . إذ أن الواحد عاجز على أن يلم بأغراض الأمة المتنوعة ويبلورها فى قوانين ، كما أن الأمة جميعاً لا تستطيع الاجتماع فى مكان واحد لتصدر مثل هذه القوانين . ومن ثم كان لا بد للأمة من مجلس تشريعى يتكون من نواب « من كل جهة ومن كل ذوى حرفة ليكونوا جميعا على علم باحوال موكليهم عموماً وطبائع أمكنتهم » ومن الطريف أن نلاحظ أن مبدأ النيابة عن المكان والحرفة وهو المبدأ الذى أخذ به الاتحاد الاشتراكى العربى فى تكوينه بعد الغاء الاتحاد القومى والنظام الحزبى .

ويعرض الشيخ محمد عبده أسلوب وضع القوانين فى مجلس من نواب الأمة على أساس من مبادىء الشورى فى الفقرة الآتية :

« فاذا بلغت أمة من الناس هذه الدرجة من التنور وأصبحوا جميعا على رأى واحد فى وجوب ضبط المصالح وتقييد الاعمال بحدود مقدسة تصان ولا تهان اندفعوا جميعاً إلى طلب هذه الحقوق الشريفة بدون أن يخشوا لومة ولا يكتفون دون أن يروا بين أيديهم قانونا عادلا لائقــا بحالهم منطبقا على أخلاقهم وعوائدهم كاملا بمصالحهم يرجعون اليه فى أمر المساواة والأمن على العباد والبلاد ولا يعجبهم أن يكلوا وضعه لواحد منهم يتولاه بنفسه إذ الواحد لا يتأتى له أن يشخص مصالح الجميع مع تباينها وهذا أمر ينبنى عليه صحة القوانين وما يترتب عليها من الفوائد ولا يمكنهم أن يباشروا وضعه جميعا إذ فيهم من تمنعه موانع قوية عن ذلك فلم يبق الا أن ينتخبوا منهم نوابا بقدر الحاجة للقيام بهذا الواجب من كل جهة ومن كل ذوى حرفة ليكونوا جميعا على علم بأحوال موكليهم عموما وطبائع أمكنتهم فاذا

أتموا هذا القانون على وجه كامل شامل بعد البحث الدقيق وأن أستفرق عملهم أمدا كان هو القانون المعول عليه علما وعملا أما علما فلأن أحكامه كلها صارت معلومة لدى أفراد الناس جميعا لأن من وضعها هم نوابهم ولا يخفى أن نفس المنوب لا يغفلون طرفه عين عن كل أمر من أمورهم يشرع النواب فى المداولة فيه ليقفوا على طريق الجدال فى كل مبحث ويعلموا ما تم عليه الرأى فيه على أن صحف الاخبار التى لا يخلو منها قطر من الأقطار تتكفل بنشر المفاوضات والاحكام فى كل مسألة فتكون هى السفراء بين مجلس النواب وبين الرعايا على اختلافهم . . وأما عملا فلأن القانون عادل منطبق على المصالح ومثله حقيق بأن يرسم فى صفحات القلوب خصوصا وأن واضعيه هم النواب والنائب لسان المنوب عنه فكان من وضع الأمة بتمامها وتلك حجة عليهم بأنهم جميعا متعاهدون عليه سيما وأنهم هم الذين تقاسموا بالايمان على الأخذ بالأحسن من كل شىء نافع وأن قلوبهم طويت على المحافظة على الرأى العام وانهم جميعا سائرون إلى غاية واحدة فكيف بعد هذا كله يتركون القانون حبراً على ورق بدون علم ولا عمل » .

ويبدى الشيخ محمد عبده فى دفاعه عن مجلس الشورى فى مصر حماساً وتفاؤلا بعد أن ربط بين تطبيق الشورى فى مصر وبين السلف الصالح ودواعى العقل والاجتماع . ويحاول أن يذلل العقابات التى تعترض هذا النظام الديموقراطى من كل جانب . فهو يقرر « أن اهالى بلادنا المصرية دبت فيهم روح الاتحاد وأشرفت نفوسهم منه على مدارك الرأى العام » وهم بذلك قادرون على ترجمة هذا الرأى العام إلى قوانين عادلة فى مجلسهم القائم على النيابة والشورى .

ويرى أنه لا داعي لمؤهلات علمية عالية للنواب المصريين ويكفي مؤهلا لهم أنهم « نصبوا أنفسهم وطمحت أبصارهم للحق وضبط المصالح على نظام موافق لمصالح البلاد وأحوال العباد » ويؤيد دفاعه عن أهلية المصريين الشورى بنظريته النسبية عن القانون . فالقوانين عنده تختلف باختلاف « أخلاق الناس على اختلاف طبقاتهم واحوالهم وطبيعة أراضيهم ومعتقداتهم وكافة عوائدهم » ومن ثم فكل ما يتطلبه التشريع من مؤهلات أن يجعل المشرعون « أوضاع بلادهم وأحوال الاهالي الحاضرة نصب أعينهم » ولهم أن يتخذوا من وسائل التشريع ما يعينهم على الوصول إلى المقاصد « كأن يستعملوا قاعدة القياس والحكم على النظائر والاستدلال بالأصل والعادة والعرف وأمثال ذلك في محاوراتهم » وعلى أية حال فهو يرى أن المصريين أصبحوا في عهده جديرين باظهار مزايا الأمة الحقيقية من أستعداد لأن يسلكوا الطريق الأقوم طريق الشورى والتعاضد في الرأي وأن خطوة تأليف مجلس الشورى « هي خطوة نعدها أن شاء الله في سبيل تقدمنا فاتحة الألطاف » .

النظام الطبقي وأثره في حياة الامة :

لقد أدرك الشيخ محمد عبده بوضوح وجلاء صلات النظام الطبقي في حياة الأمة . إذ عالج الحركة الاجتماعية في الأمة معالجة تنم عن فهم عميق لقوانين التطور الحضاري عند الشعوب . فهو لم يذهب في فهمه النظام الطبقي مذهب دعاة الارستقراطية من المفكرين الذين تتابعوا من أيام أفلاطون جيلا بعد جيل . ولقد نأى به عن التمييز الارستقراطي بين المواطنين ودفعه إلى الأخذ بالقيم الديموقراطية الحقيقية إيمانه بالقيم الاسلامية السديدة التي لاتعترف لمؤمن على مؤمن بفضل إلا بالتقوى كما أن ذلك الاتجاه في تفكيره قد وجد تأييداً جديداً

من تجربة الديموقراطية الغربية كما فهمها عند الأمريكيين فى أيامه . فالمجتمع الامريكى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر لم يكن قد وصل بعد إلى حد الانغلاق والتجمد الذى بلغه بعد التطور الاحتكارى فى النظام الرأسمالى وبعد انغلاق الحدود الغربية فى مجال التوسع الاستيطانى من الشرق إلى الغرب — ذلك التوسع الذى كان يرمز إلى الديموقراطية المستقلة وازدهار الفرص أمام الجهد الفردى . ولذلك نرى الشيخ محمد عبده يعالج موضوع النظام الطبقى فى معرض حديثه عن « تاريخ الجنرال غارفيلد رئيس جمهورية الولايات المتحدة فى أمريكا » ، ويستخلص من تاريخ الرجل الذى وصل إلى رئاسة الجمهورية الامريكية بفضل أستعدادة الطبيعى وجهده الشخصى الدرس الخالد من أن الأمم لا ترتقى إلا بفتح الطريق أمام أصحاب المواهب الحقيقية ليقودوا الأمة فى مجالات النشاط العام المختلفة .

ويمكن لنا أن نلخص وجهة نظر الشيخ محمد عبده فى النظام الطبقى فى النقط الآتية :

(أولا) أن النظام الطبقى يجب أن يكون قائما على الحركة من أعلى إلى أسفل ومن أسفل إلى أعلى . وأما الأمة التى تثبت فيها الطبقات ويحال فيها بين الصعود والنزول حسب مؤهلات الأفراد ، فيبقى الغنى على غناه والفقير على فقره ويتوارث كل منهما حالته جيلا بعد جيل ، فانما تحكم على نفسها لافتقاد القدرة الحقيقية على البناء بفساد الحال وانحطاط العمران وإنهيار الحضارة . وذلك لأن هذا النظام الثابت « يمكن الاستبداد والظلم فى نفوس الطبقات العليا ، وثبوت جرثومة العبودية والذل فى قلوب الطبقات السفلى » ومن الطريف أن تصوير الشيخ محمد عبده لثبوت النظام الطبقى وأثره المفسد للطبقات العليا والسفلى يذكر إلى حد ما بنظرية أرسطو التى تنقد التصوير المصرى الثابت الذى رسمه

أفلاطون لطبقات المجتمع الاثينى ، مع براءته من ضيق نظرية أرسطو التى لم تزل تحرص على التمييز بين طبقتى الاحرار والعبيد ، وعلى قصر حرية الحركة الاجتماعية على الأحرار وحدهم من المواطنين .

(ثانيا) أن الحركة الاجتماعية في الأمة يجب أن تقوم أساسا على توفر الفضيلة الحقيقية لدى الفرد . والفضيلة هنا تمثل مؤهلات الفرد من علم وعمل وخلق . فصاحب الفضيلة الحقيقية يجب أن يقود والخالى من الفضيلة عليه أن يتبع . والفضيلة عند الشيخ محمد عبده خلو من المعانى الانتهازية التى حلها مكيافلى لتصور الفضيلة فى مجتمعه ودولته .

(ثالثا) أن الفضيلة صفات ذاتية وليست عارضة . فلا يقاس الأفراد برونق مظهرهم أو جمال خلقتهم أو دماء نسبهم ، وانما يقاسون بتفوقهم فى الفضائل البناءة لحضارة الأمة .

(رابعا) أن أصل الفضائل الفضيلة الكلية وهى التى يحصل بها الفرد على نفعه الخاص ونفع الأمة العام ، بل لا يحصل بها على النفع الخاص إلا من طريق الفائدة العامة « أى الوقوف فى السعى لكسب المعيشة عند حد ما ينفع الجمعية المنونة باسم واحد كمصر أو الشام أو أمريكا أو ينفع لعموم نوع الانسان ولا يجلب ضرراً على أحد من المجتمعين لا فى العاجل ولا فى الآجل الا أن يتوقف عليه نفع جميعهم » .

وهكذا نرى أن الشيخ محمد عبده يرى فى مصلحة الجماعة الرائد الحقيقى لمصلحة الفرد والمقياس الصحيح للحركة الأجتماعية داخل بنيان الأمة . فتصوره للنظام الطبقى لا يمكن فصله عن نظرته إلى حقوق الفرد صاحب الفضيلة وإلى التزاماته قبل الجماعة سواء أ كانت أمة من الأمم أو الجماعة البشرية بأسرها .

ونرى ذلك مفصلا فى مقالة « نيل المعالى بالفضيلة » فهو يقول :

« عثرنا فى جريدة المقتطف على فصل مفيد يحكى تاريخ الجنرال غارفيلد رئيس جمهورية الولايات المتحدة فى أمريكا فكان هذا التاريخ شاهداً على ما الرجل من وفرة العلم وكثرة التجربه وتقلبه فى الأعمال النافعة لبلاده ودليلا على ما لبلاد أمريكا من التقدم فى المدنية حيث أن فضل الرجل عندهم يعرف ويشهد لهم به فلا يحـول بينه وبين مايؤهله له استعداده وضاعة أصوله أو خمول عشيرته أو فراغ يده من النقود أو حقارة مسكنه أو خشونة مأكله فجميع هذه الظواهر التى لا دخل لها فى جواهر الرجال ليست معتبرة عندهم ولا هى المدار فى ارتقاء مراتب الشرف والسيادة وقد أستفيد من هذا التاريخ أن هذا الرجل لم يصل إلى ما وصل اليه بلزوم أعتاب الـكبراء ولا الوقوف خلف أبواب الامراء ولم يرفعه إلى مـنزلة الرياسة العظمى صفاء لون الوجه ولا حسن تركيب الخلق ولا توسطه فى منافع من هم أرفع منه ليجذبوه من حضيض حطته إلى أوج رفعتهم وهكذا يرتفع أبناء الأوساط والآحاد من الناس فى البلاد بالصفات الفاضلة وسعة المعلومات وبذل الجهد فيما يعود على البلاد بالخير والفائدة .

وهذا (هو) الذى يبعث كل فـرد من أفراد الأمة عـلى الجـد فى كسب الفضائل الحقيقية وأستعمال العقل الانسانى فيما خلق لأجله من اصلاح أحوال المعيشة وسعادة الدارين وسلوك طرق الرشاد وأستخدام جميع الوسائل الالهية التى أعدها الله تعالى لمنافع خلقه ووهب لهـم أدوا كا يتمكنون به من أجتناء منافعهم منها » .

الفصل السابع

الحضارة العربيـة

تتعاقب الحضارات البشرية فى سلسلة متصلة الحلقات عبر التـاريخ . ولا ريب فى أن الحضارة العربية تؤلف فصلا مشرقاً رائعاً فى سجل الزمن، وذلك بما أضفت على الانسان من تقدير وتقييم جـديد ، وما وجهته اليه فى مشارق الأرض ومغاربها إلى الخلق والابداع دون تمييز مستمد من العنصر أو اللون أو الدين . فهى فى سماحتها وتسامحها قد قدمت إلى العالم ولا تزال تقدم إلى العالم المعاصر مثلا رائعاً لتآخى البشر فى ميدان الحياة العامة ، وتآزرهم فى سبيل البناء الفكرى والمادى تآزراً يقوم على الائتلاف والانسجام ونحن هنـا لسنا بصدد التفصيل ، وإنما نذكر على النحو التـالى بعض الجوانب والعوامل التى امتازت بها الحضارة فى مجال النظر والتطبيق ، وفى عملية النمو والازدهار .

١ ــ التحول من البداوة إلى الحضارة العربية :

إن أهم ما يلاحظ على الحضارة العربية أنها نتيجة لعمل شعب كان يسكن الصحراء ولم تكن له بممارسة فنون الحضارة المعنوية والمـادية دراية واسعة أو عميقة تؤهله لأن يأخـذ مكانا معترفا به من الدول المتحضرة فى ذلك الوقت مثل الدولة الرومانية البيزنطية والدولة الفارسية . ولـكن ابن خلدون لا يرى فى ذلك ما يدعو إلى العجب ، فالبداوة بطبعها وصفاتها فى الذاتية وظروفهـا الخارجية إنما تسعى سعيا مؤكدا إلى بناء الحضارة وقد اشترك العرب مع سواهم من شعوب العالم فى هذه الظاهرة وخضعوا لهـذا القانون الاجتماعى الديناميكى

وهو تطلع البداوة أبداً إلى بلوغ الحضارة . ويكاد ابن خلدون أن يضم هذا القانون بين سنن الطبيعة التي لاتتخلف عن الوقوع والعمل الجبرى . وفى الواقع أن تفسير ابن خلدون لعملية النشوء والارتقاء الحضارى تفسير ملهم صدق قديما ولا يزال أمامه المجال للصدق أمامنا الآن فى العالم الأسيوى الأفريقى بعد وثبته المعاصرة وتحرره من الاستعمار وسعيه الدائب لتحقيق فنون العمران . ويعرض ابن خلدون نظرية الانتقال من البداوة إلى الحضارة فى صور متعدده ويطبقها على حضارة العرب خاصة فى قوله .

« أعلم أن هذه الأطوار طبيعية للدول . فان الغلب الذى يكون به الملك إنما هو بالعصبية وبما يتبعها من شدة البأس وتعود الافتراس. ولا يكون ذلك غالبا إلا مع البداوة . فطور الدولة من أولها بداوة ، ثم إذا حصل الملك تبعه الرفه واتساع الأحوال . والحضارة هنا إنما هى تفنن فى الترف واحكام الصنائع المستعملة فى وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمبانى والفرش والأبنيـــة وسائر عوائد المنزل وأحواله . فلكل واحد منها صنائع فى استجادته والتأنق فيه تختص به ، ويتلو بعضها بعضا ، وتتكثر باختلاف ما تنزع اليه النفوس من الشهوات والملاذ والتنعم بأحوال الترف ، وما تتلون به من العوائد. فصار طور الحضارة فى الملك يتبع طور البداوة ضرورة لضرورة تبعية الرفه للملك » .

وهكذا يرى ابن خلدون أن الحضارة تتبع تأسيس « الملك » أو « الدولة » فكانت الحضارة العربية نتيجة حتمية لقيام دولتهم الاسلامية .

٢ ـ التقليد والاصالة فى الحضارة العربية :

وإذا يهمنا ازدهار الحضارة العربية ، فان ابن خلدون يحاول تفسير ذلك بتطبيق مبدأ التقليد . ولا شك فى أن التقليد له تأثير فعال فى انتشار الحضارات وتواليها الواحدة بعد الأخرى ، ولكن العرب كما قال برنارد لويس Bernard Lewis لم يقفوا عند حد تقليد الشعوب المتحضرة التى دانت لهم بالخضوع فى دولتهم الجديدة مثل الفرس والرومان والسريان والمصريين وغيرهم، وإنما أضفوا على الحضارات القديمة التى استعانوا بها كأساس لحضارتهم طابعهم الخاص مما أعطى الحضارة العربية صفة الاصالة والتميز عن سائر الحضارات التاريخية وجعلها خلقا جديداً وأكسبها شخصية مستقلة .

ويضع ابن خلدون قانون « التقليد » الحضارى ويحاول تطبيقه فى ربوع البلاد العربية على مر التاريخ فيقول :

« وأهل الدول أبداً يقلدون فى طور الحضارة وأحوالها الدولة السابقة قبلهم ، فأحوالهم يشاهدون ، ومنهم فى الغالب يأخذون ومثل هذا وقع للعرب لما كان الفتح ، وملكوا فارس والروم ، واستخدموا بناتهم وأبناءهم ، ولم يكونوا لذلك العهد فى شىء من الحضارة . فقد حكى أنه قدم لهم المرقق فكانوا يحسبونه رقاعا ، وعثروا على الكافور فى خزائن كسرى فاستعملوه فى عجينهم ملحا ، وأمثال ذلك . فلما استعبدوا اهل الدول قبلهم ، واستعملوهم فى مهنهم وحاجات منازلهم ، واختاروا منهم المهرة فى أمثال ذلك والقومة عليه أفادوهم علاج ذلك والقيام على عمله ، والتفنن فيه مع ما حصل لهم من اتساع العيش والتفنن فى أحواله ، فبلغوا الغاية فى ذلك وتطوروا بطور الحضارة

والترف فى الأحوال ، واستجادة المطاعم والمشارب والملابس والمبانى والأسلحة والفرش والآنية وسائر الماعون » .

ويحاول ابن خلدون بعد هذا الوصف التفاصيل فى تعلم فنون الحيـــــاة الحضرية والأخذ بها على التدرج من الدول السابقة فى مضمار الحضارة إلى بيان هذه الظاهرة وإثباتها بمنهجه التاريخى من واقع التجربة العربية فى تشعبها على مسرح الدولة الاسلامية فى عصورها المتعاقبة منذ عهد بنى أمية ، فهو يقول :

تنتقل الحضارة من الدول السالفة إلى الدول الخالفة ، فانتقلت حضارة الفرس للعرب من بنى أميــة وبنى العباس . وانتقلت حضارة بنى أمية بالأندلس إلى ملوك المغرب من الموحدين وزناته لهذا العهد. وانتقلت حضارة بنى العباس إلى الديلم ثم إلى الترك ثم إلى السلجوقية ثم إلى الترك المماليك بمصر والتتر بالعراقين . وعلى قـدر عظم الدولة يكون شأنها فى الحضارة ، إذ أمور الحضارة من توابع الترف ، والترف من توابع الثروة والنعمة ، والثروة والنعمة من توابع الملك ومقـدار ما يستولى عليه أهل الدولة . فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله ، فاعتبره وتفهمه وتأمله تجده صحيحـا فى العمران ، والله وارث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين » :

ولو أن «التقليد» مبدأ من مبادى تطور الحضارة ، كما اعترف بذلك ووضحه والتر باجوت Walter Bagehot بالتفصيل فى كتابه « الطبيعة والسياسة » أثناء القرن التاسع عشر ، إلا أن العرب فى ظل دينهم الاسلامى ولغتهم العربية أضافوا من الخلق والابداع ما جعل انتاجهم فى مجال العلوم والفنون الحضارية انتاجا عربيا لا يمكن انكار خصائصه المميزة رغم تعدد مصادره الحضارية وتعدد الأفراد والشعوب التى

شاركت فى إعداده على حد تعبير برنارد لويس . فهو يقول عن جدة الحضارة العربية واصالتها « أنه فى أوج الامبراطورية العربية والاسلاميـة فى الشرق الأدنى والأوسط نمت حضارة مزدهرة تعرف عادة بالحضارة العربية . وإنها لم تجلب وهى مصنوعة بواسطة الغزاة العرب من الصحراء ، ولكنها خلقت بعد الغزوات بواسطة تعاون شعوب كثيرة ـ عرب وفرس ومصريين وغيرهم . كما أنهـا لم تكن حتى اسلاميـة خالصة لأن كثيرين من المسيحيين واليهود والزرداشتريين كانوا من بين خالقيها . ولـكن أداة التعبير الرئيسية كانت اللغة العربية ، وكان يسيطر عليها الاسلام ونظرته إلى الحياة . فهذان الشيئان اللغة والدين هما اللذان كانا المساهمتين الـكبيرتين قدمهما الغزاة العرب إلى الحضارة الجديدة والأصلية التى نمت فى ظل سلطانهم » .

ويضرب برنارد لويس مثالا لاصالة الحضارة العربية بالفنون الاسلامية . فالعرب ابتدءوا بالمحاكاة ولـكنهم لم يرضوا بالوقوف عند هذا الحد ، وانما أخذوا بمبدأ التجريب فى الفنون التى تلقوها عن البيزنطيين والساسانيين والصينيين وغيرهم ، وانتقلوا من مرحلة التجريب الى مرحلة الابداع الجديد ويشرح برنارد لويس هذه العملية الحضارية على النحو الآتى ، فهو يقول :

« ان الفنون الاسلامية تدين كذلك بدين كبير الى المؤثرات والمساهمات الفارسية والصينية . ففى الفنون الزخرفية والصناعية نستطيع أن نرى بوضوح الانتقائية والاصالة ، فى الحضارة الاسلامية . فعلى جدران قلاع الأمويين فى سوريا ، وفى الأوعية والأشياء الأخرى التى اكتشفت من الحفر والتنقيب فى العراق ومصر ، نرى كيف أن العرب استعاروا أول الأمر الأعمال الفنية وحتى الفنانين — من

الحضارات الأخرى ، وبعدئذ قلدوها كل على حدة ، وفى النهاية مزجوها فى شىء جديد ، أصيل قد أعيد خلقه خلقا ذاتيا . وإن الكشوف الفخارية بالعراق فى القرن التاسع مثلا تبين جنبا إلى جنب الانتاج الفن البيزنطى والساسانى ، والأدوات المستوردة من الصين ، والتقليد المحلى لهذه الأدوات ، وتطورات جديدة بالتجريب فى النماذج الموروثة والمستوردة . وإن من بين الانتاج المميز الفن الاسلامى فخاره المصقول المشهور الجميل الذى انتشر فى ظل الحكم الاسلامى من فارس إلى أسبانيا . وعلى نفس النهج طورت الامبراطورية الاسلامية فنون المعادن والخشب والحجر والعاج والزجاج وفوق كل شىء المنسوجات والسجاد من الاستعارة والاقتراض عن طريق المحاكاة والتجريب إلى خلق أساليب جديدة خاصة ومميزة تعرف بوضوح أنها اسلامية .

العلوم العقلية فى الحضارة العربية :

وكما تقبل العرب الجانب المادى من الحضارات السابقة ، فقد أبدوا رغبة قوية فى استقبال الجانب الفكرى والعلمى من « العلوم العقلية » واستطاعوا فى الميدان أن يأخذوا من « العلوم العقلية » وأن يضيفوا فى الوقت نفسه إلى ما أخذوا حتى « بلغوا الغاية فى هذه العلوم » على حد تعبير ابن خلدون الذى يصنفها إلى أربعة تشمل سائر الدراسات الفلسفية من علم المنطق ، والعلم الطبيعى والعلم الالهى ، والعلم الناظر فى المقادير . ويصف ابن خلدون إقبال العرب على الدراسات العقلية وتركيز دراساتهم حول أرسطو مع بيان وجوه التشابه والاختلاف معه مما أعطى الفكر الفلسفى الاسلامى طابعه المميز دون قصر له

على مجرد النقل والتقليد من الآثار اليونانية والفارسية والهندية وغيرها. ويهمنا أن نورد وصف ابن خلدون لموقف العرب من هذه العلوم العقلية لما يشتمل عليه وصفه من بيان لتفتح الشعورى والذهنى الذى امتاز به العرب من الوجهة الثقافية والحضارية . فهو يقول بعد أن أبان ما كانت عليه حالة العلوم فى الحضارات القديمة ما يأتى :

« ثم جاء الله بالاسلام ، وكان لأهله الظهور الذى لا كفاء له ، وابتزوا الروم ملكهم فيما ابتزوه للأمم ، وابتداء أمرهم بالسذاجة والغفلة عن الصنائع حتى إذا تبحبح السلطان والدولة ، وأخذوا من الحضارة بالحظ الذى لم يكن لغيرهم من الأمم ، وتفننوا فى الصنائع والعلوم ، تشوقوا إلى الاطلاع على هذه العلوم الحكمية بما سمعوا من الأساقفة والأقسة المعاهدين بعض ذكر منها . وبما تسموا اليه أفكار الانسان فيها ، فبعث أبو جعفر المنصور إلى ملك الروم أن يبعث اليه بكتب التعاليم مترجمة فبعث اليه بكتاب أوقليدس وبعض كتب الطبيعيات ، فقرأها المسلمون وأطلعوا على ما فيها ، وازدادوا حرصا على الظفر بما بقى منها . وجاء المأمون بعد ذلك، وكانت له فى العلم رغبة بما كان ينتحله . فانبعث لهذه العلوم حرصا ، وأوفد الرسل على ملوك الروم فى استخراج علوم اليونانيين ، وانتساخها بالخط العربى ، وبعث المترجمين لذلك . فأوعى منه واستوعب . وعكف عليها النظار من أهل الاسلام ، وحذقوا فى فنونها وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها . وخالفوا كثيراً من آراء المعلم الأول واختصوه بالرد والقبول لوقوف الشهرة عنده . ودونوا فى ذلك الدواوين ، وأربو على من تقدمهم فى هذه العلوم . وكان من أكابرهم فى الملة أبو نصر الفارابى ، وأبو على ابن سينا بالمشرق، والقاضى أبو الوليد بن رشد ، والوزير أبو بكر ابن الصائغ

بالأندلس ، إلى آخرين بلغوا الغاية فى هذه العلوم ، واختص هؤلاء بالشهرة والذكر » .

ولقد ازدهرت العلوم العقلية فى الحضارة العربية ازدهاراً مكنهـا من أن ترد للعالم ما دانت له به من دين سابق وأكثر . فلقد تركوا لهم أثراً واضحاً فى ميادين العلوم المختلفة من عددية كالحساب والجبر وعلوم هندسية وعلم المنطق وعلم الطبيعيات والطب والفلاحة والالهيات وغير ذلك. ولقد قام العرب بدور المعلم للأوروبيين وغيرهم فى ذلك الوقت . وأن برتراند رسل Bertrand Russell يؤكد لنا أن الغرب قد أخذ عن كتاب ابن موسى الخوارزمى الذى نشره حول سنة ٨٣٠ عن الرياضة « الاعداد العربية » « وأن نفس المؤلف كتب كتاباً عن الجبر استعمل فى الغرب كرجع للدراسة حتى القرن السادس عشر » وأن الفصل الذى كتبه برتراند رسل عن الثقافة والفلسفة الاسلاميـة يسجل دين الغرب الفكرى الذى قدمه الحضارة الأوربية مفكرون من أمثال ابن رشد وابن سينا . وأن من يقرأ منا شرح فيلسوف مثل الفارابى وتعليقـه على أفلاطون وأرسطو يدهش لما بلغه العقل العربى الاسلامى من قدرة فكرية ثاقبة لا يزال يعيش فى ظل ثمراتها كثير من المتخصصين فى الدراسات اليونانية حتى فى الغرب المعاصر .

٤ — التمثل والتسامح فى الحضارة العربية .

وهكذا يعزو برنارد لويس بلوغ العرب مرتبة حضارية متميزة فى الجوانب المادية والمعنوية بعد ما كانوا عليه من خشونة وبداوة أول الأمر إلى « قدرة الثقافة العربية المتفردة على تمثل الحضارات القديمة » وتفاعلها معها التفاعل الذى انتهى إلى خلق الحضارة العربية الجديدة . فالقدرة على التمثل وليست القدرة

على التقليد والمحاكاة هى التى جعل منها برنارد لويس الخاصة المميزة لحضارة العربية . فمن التنوع فى المصادر الحضارية والتعدد بين المساهمين من الشعوب المختلفة فى البناء الحضارى خلقت الحضارة العربية ذات الطابع المتميز فى كل ما أنتجت من منتجات مادية ومعنوية . ويصف برنارد لويس هذه الظاهرة فى قوله :

« إن المظهر الأول الذى يسترعى نظـــرنا هو قدرة الثقافة العربية المتفردة على التمثل ، التى غالبا ماتصور على أنها مجرد قدرة على المحاكاة ، فالغزوات العربية قد وحدت لأول مرة فى التاريخ الاقاليم الواسعة الممتدة من حدود الهند والصين إلى الجهات المقابلة لبلاد اليونان وايطاليا وفرنسا . وأن العرب لفترة بواسطة قوتهم العسكرية والسياسية ، ولمدة أطول بلغتهم وعقيدتهم ، قد وحدوا فى مجتمع واحد ثقافتين كانتا متصارعتين من قبل تراث البحر المتوسط الخاص باليونان وروما واسرائيل والشرق الأدنى القديم ، وحضارة الفرس الفنية بما كانت تشتمل عليه من انماط حياتها وفكرها وأتصالاتها المثمرة بالثقافات العظيمة للشرق الأقصى : فمن تساكن شعوب ومعتقدات وثقافات كثيرة داخل حدود المجتمع الاسلامى ، ولدت حضارة جديدة ، متنوعة فى أصولها وخالقيها ، ومع ذلك فهى تحمل فى كل مظاهرها الطابع المميز للاسلام العربى » .

وإذا كان التمثل لحضارات الأجنبية هو أحدى الخصائص الأساسية التى أمتاز بها المجتمع العربى الاسلامى ، فان الخاصية الثانية الكبرى التى تجلت فى حياة المجتمع الاسلامى تقوم على التسامح نحو التعدد فى أديان الشعوب التى

دخلت بالغزو فى جسم المجتمع الجديد . وأن برنارد لويس يعجب كعالم أوربى لهذا التسامح الدينى الذى أظهره العرب المسلمون ، وهيأ لمجتمعهم أن يفيد من المساهمة الحضارية للشعوب المختلفة فى نطاق دولتهم . ويبدو هذا التسامح مع قوة حضارية فعالة فى العصور الوسطى إذا ماقورن بالتعصب الهدام فى المجتمع الأوربى فى ذلك الوقت . « فعلى خلاف المعاصرين الغربيين قلما أستشعر المسلم فى العصور الوسطى الحاجة إلى فرض معتقده بالقوة على جميع من كانوا خاضعين لحكمه . ولقد ترك لهم حريتهم الدينية والاقتصادية والفكرية والفرصة فى تقديم مساهمة كبيرة فى حضارته الخاصة » .

٥ — التعريب فى الحضارة العربية :

أن من أروع ما يميز الحضارة العربية ، ماحققته من تعريب المجتمع الكبير الذى بناه العرب عن طريق الغزو العسكرى والثقافى فى الوقت نفسه . فلقد تخطت فتوحاتهم حد القهر المادى، وتجاوزته إلى فرض السيادة الثقافية على العقول والأرواح والقلوب . وكان ذلك التسرب الثقافى عن طريق الدين تارة وعن طريق الثقافة العربية فى أغلب الأحوال . فاللغة العربية أصبحت أداة التفاهم اليومى من فارس البرانس وحلت كأداة للثقافة محل اللغات القديمة المستعملة من قبل فى تلك الأقطار مثل القبطية والآرامية واليونانية واللاتينية وقد ساعد شيوع اللغة العربية على ازالة الفوارق بين كل من كان يتكلمها من حاكم ومحكوم ونسجت بين عقول أهلها من عرب أصليين ومتعربين نسيجاً جعل منهم جميعاً مواطنين عرب . ولعبت اللغة العربية من هذه الناحية الدور الذى أشاد به الفيلسوف الألمانى فخته فيما يتصل باللغة الألمانية بين الألمان . كما قامت بالنسبة لشعوب الدولة العربية بالدور الذى قامت به

اللغة الانجليزية للشعوب الهندية . وبالرغم من عظم الدور الذى قامت به اللغة الانجليزية فى العصر الحديث فى الهند مما يلمسه كل من ينتقل فى أرجاء الهند والباكستان ، إلا أن دور اللغة العربية كان أعمق وأوسع وأبقى على الزمن لأن اللغة العربية قضت على ما كان قبلها من لغات فى هذه المنطقة وحولتها إلى لغات أثرية تدرس فى معاهد العلم والبحث والتنقيب عن الحضارات القديمه.

ولقد كان للغة العربية الأثر العميق فى حياة الشعوب التى دخلت فى نطاق الدولة العربية ، لأنها قد صاغت أذواقهم وعقولهم وتفكيرهم بطابع الثقافة العربية ، وحاول المواطن فى الدولة العربية أن يتشكل بالقالب العربى المأثور فى الشعر والنثر وما يتميز به فى الموضوع والتعبير والذوق الفنى وبهذا أصبحت اللغة العربية قوة من قوى البناء والتوجيه فى المجتمع الجديد تقرب وتدمج وتصوغ وتشكل وتحدث بين الناس جميعا — حاكما كان أم محكوما — ثورة اجتماعية وثقافية .

ويرجع هذا الأثر الواضح للغة العربية فى حركة التعريب لسكان الدولة الجديدة الواسعة الأطراف إلى العوامل الذاتية المتصلة باللغة العربية نفسها فوق العوامل الخارجية التى جعلت منها اللغة الرسمية للحضارة الجديدة بما شملت من دين وقانون وإدارة وسياسة وصناعة وفلاحة وعلم وأدب وثقافة وغيرها من شتى ضروب النشاط البشرى فى تكامله الفكرى والمادى. ويمكن لنا أن نسمى هذا الجانب من فضائل اللغة العربية عبقريتها الذاتية . إذ أثبتت قدرتها على النمو والتفاعل مع التجربة المتنوعة فى العهد المتحضر . واللغة كسائر الأنظمة والأفكار بل والانسان نفسه يحكم عليهما بالجمود والموت إن هى تخلفت عن التطور الذاتى الداخلى الذى يقابل التطور فى ظروف الحياة الخارجية . ففى

العجز عن أداء الوظيفة إعلان توقف الحياة وأن استمر للشكل المتجمد الشيء حاملا اسمه المعروف به مجازا على حد تعبير أرسطو ولكن اللغة العربيــة فى تراكيبها وقابليتها للمرونة والنمو قد إحتلت مكانة مرموقة من الاعجاب والدراسة بين المفكرين والبـاحثين من كل الأجناس على مر الزمن . ولقـد أفاض مصطفى الرافعى فى بيان هذه الخاصة التى امتازت بها اللغة العربية على النحو الآتى إذ يقول :

«العربية أوسع اللغات مدى، وأغزرهن مادة، وأوفاهن بالحاجة الحقيقية من معنى اللغة ، لكثرة أبنيتها ، وتمدد صيغها ، ومرونتها على الاشتقاق ، واتساعها من ذلك إلى ما يستغرق اللغات بجملتها مع أنها أقل هذه اللغات أوضاعا ، حتى أن المستعمل منها لا يتجاوز ستة آلاف تركيب ، إذ رددت الثلاثى منه وما فوقه إلى التركيب الثنائى لم يكد يزيد مايخرج منه على ثلاثمائة لفظة، هى أصل الأوضاع وسائر التراكيب المستعملة متفرع عنها ، كما تفرعت سائر مواد اللغة عن هذه التراكيب بالاشتقاق ، وهى فى الجملة لا تقل عن ثمانين ألف مادة: عدة ما اشتمل عليه معجم لسان العرب » .

وظاهر أن اللغة لم تترام إلى هذا الاتساع الا بعد أن قلبت من الوضع، بما فى أصل تكوينها من الحياة النامية التى تكافىء حياة أهلها وتادى أزمنتها مهما كثرت أغراض هذه الحياة واستفاضت معانيها واستبحرت فى مذاهب العمران ، فهى فى الكفاية سواء يوم كانت لغة الطبيعة البدوية الخشنة لا تلقيها إلا على ألسنة البدو الذين هم الجزء المتكلم من تلك الطبيعة الصامتة ويوم صارت لغة الحياة المنبسطة تصرفها

الألسنة والأقلام فى مناحى من العلوم والآداب والصناعات التى قام بها التمدن الاسلامى . وأن صمت الطبيعة البدوية إنما هو فى حقيقة الاعتبار جزء متمم فى المعنى للغة أهلها ، كما أن حركة العمران إنما هى حركة العمل فى مصنع اللغة . وليس يخفى أن حياة اللغة وموتها أمران يؤخذان بالاعتبار ، فان اللغة الحية هى التى تكون مشايعة بأوضاعها لكل ما يجد من مستحدثات الحياة ، فكلما خلت ألفاظها المتداولة بين أهلها مما يصور معنى جديدا أو يؤدى غرضا حادثا لم تعقم أوضاعها عما ينتج هذا اللفظ الجديد ويسد هذه الخلة الطارئة فهى بذلك فيما تأخذ وتدع كأنها تتنفس ، والتنفس أول صفات الحياة .

ولكن اللغة التى ترمى بأنها فى سبيل اللغات الميتة، لا يزال يطرأ عليها النقص كلما زادت مستحدثات الحياة ، لوقوفها عند حد من الوضع محدود ، وقعودها بكل طريق تدفع اليه من طرق التعبير ، فلا يبرح أهلها يتناولون من غيرها ، ويزيدون نقصها ، حتى تصبح بهذه المداخلة لغة جديدة من عمل الزمن ، وكأن أصلها بقية من أهلها وأهلها بقية من أصلها لفقدان المميزات الجنسية التى أخص دلائلها اللغة.

وقد عرفوا الحى بأنه الكائن الذى ينمو من باطنه ، فاذا كان فى اللغة ما يساعد على نموها المستمر مع بقائها متميزة فى نفسها بحيث تحيل كل ما يداخلها من ألفاظ اللغات الأخرى إلى أوصافها الخاصة بها والمقومة لهيئتها ، فلا تحيفها الزيادة الطارئة عليها مهما بلغت ، ولا تخرجها من حيزها إلى مضطرب لا تثبت لها فيه الجنسية ولا ينطبق عليها وصف الاستقلال والا فتلك ، هى اللغة التى أحق ما توصف به

أنها سائلة فى طرق الكلام وأن أهلها صعاليك فى طرق التاريخ .

والعربية قد غنيت بأوضاعها حتى كأنها خلقت لتماد الزمن وفيها من أسباب النمو ما يحفظ عليها شباب الدهر ، غير أنه قد أصابها ما أصاب أهلها من تبدد الكلمة واضطراب الأمور ووهن الاستقلال وتمزق المجتمع ، فأصبحت بعدهم كأنها محكومه بقوة خفية لايعرف ما هى ولا يظهر منها الا أثرها الذى تتبينه فيما لحق اللغة من الضعف وما رهقها من العجز ، وفى جودها على حال واحدة كأنها مقبورة فى كتبها منذ تراجع التمدن الاسلامى أيام العباسيين إلى قريب من هذه الغاية .

ومتى كانت اللغة صورة الأمة فان كل ما يعتور هذه يتصل أثره بتلك ضرورة : ولذلك بقيت العربية فى نفسها على مرونتها الأولى حتى يتاح لها أقوام كأولئك الأقوام ، وتقيض لها أقلام كتلك الأقلام .

وليس من غرضنا أن نفيض هنا فى هذه المعانى، وإنما نريد لنبين أنواع النمو فى هذه اللغة ، الطرق التى جرت عليها فى الوضع ، إذ لولا ذلك ما خطت اللغة فى التاريخ خطوة واحدة .

وأنت إذا تدبرت المأثور من ألفاظ اللغة ، وجدته فى الجملة لايخلو من ثلاث : إما أن يكون مرتجلا ، أو مشتقا ، أو منقولا على وجه من وجوه المجاز ، وهذه الثلاث هى طرق الوضع التى تقلبت عليها اللغة ، وهى تشبه أدوار الحلقة الكاملة ، فانها ثلاثة أيضا : التركيب

والقوة ، والجمال ، فالمجاز جمال اللغة ، والاشتقاق قوتها ، والارتجال تركيب الخلقة فيها ، ويندر أن تجد ذلك كله فى لغة من اللغات على مقدار ما تجده فى العربية ، فلا جرم كانت حرية بأن تكون مناط الاعجاز ، لأنها الخلقة اللغوية الكاملة » .

ويضيف مصطفى صادق الرافعى بعد بيان طرق الوضع اللغوى أنواع النمو فى اللغة فى قوله :

«تلك هى طرق الوضع التى سلكوا منها إلى اللغة فى كل أطوارها حتى أصبحت من الاتساع والنمو ما هى ، ولكن لهذا النمو أنواعاً تحدد فى جملتها أجزاء هذه اللغة ، وتصف تاريخ اتساعهم فيها ، وهى من هذه الجهة تعتبر تماماً على الذى تقدم وتفصيلا له ، وتلك هى : الابدال ، والقلب ، والنحت والترادف ، والاشتراك ، والتضاد ، والمداخلة بالتعريب والتوليد ».

ولم تقف عبقرية اللغة العربية عند حد البنيان اللفظى ومرونته وقابليته النمو ، وإنما استمدت خاصيتها من توافق النمو اللفظى والنمو المعنوى ، وبعبارة أخرى قدرة التركيب اللفظى على أداء المعانى المتجددة مع الحضارة الجديدة فى فروعها ووجوهها المتباينة ، ولم يكن مفكرو العرب وعلماء بأقل تأكيدا لأهمية « المعانى » منهم لأهمية الأسلوب . ونسوق فى بيان هذه النظرية التى ارتبطت باسم عبد القاهر الجرجانى وفصلها فى كتابه « أسرار البلاغة » إذ يقول :

« الألفاظ خدم المعانى والمصرفة فى حكمها وكانت المعانى هى المالكة سياستها المستحقة طاعتها فمن نصر اللفظ على المعنى كان

كمن أزال الشيء عن جهته ، وأحاله عن طبيعته ، وذلك مظنة من الاستكراه ، وفيه فتح أبواب العيب والعرض للشين ، وبهذه الحالة كان كلام المتقدمين الذين تركوا فضل العناية بالسجع ، ولزموا سجية الطبع ، أمكن في العقول ، وأبعد من القلق وأوضح للمراد وأفضل عند ذوى التحصيل وأسلم من التفاوت ، وأكشف عن الأغراض ، وأنصر للجهة التي تنحو نحو العقل ، وأبعد من التعمد الذي هو ضرب من الخداع بالتزويق ، والرضى بأن تقع النقيصة في نفس الصورة وذات الخلقة إذ كثر فيها من الوشم والنقش وأثقل صاحبها بالحلى والوشى ، قياس الحلى على السيف الردان ، والتوسع في الدعوى بغير برهان » .

وهكذا نرى أن اللغة العربية — بما أوتيت من قوة مستمدة من أنها لغة القرآن ومن أنها لغة حضارة زاخرة أنبثقت في مراكز الحضارة الاسلامية كبغداد ودمشق والقاهرة وقرطبة — قد خدمت ظاهرة التعريب الدفاقة في الوطن الاسلامي ، وأصبحت الدعامة المتجددة للمواطنة العربية في الأيام « السالفة والخالفة » على حد تعبير ابن خلدون .

الديموقراطية في الحضارة العربية :

لقد قدمت الحضارة العربية بين ماقدمت للبشرية من مزايا وتراث متعدد الجوانب نظاماً للحكم يقوم على المبادىء المثالية التي أرتبطت في ذهن المعاصرين بالديموقراطية من حرية وعدالة ومساواة ومسئولية من الحاكم نحو المحكومين . وتظهر مبادىء الديمقراطية الاسلامية واضحة في البيان السياسي الذي يتضمنه خطاب طاهر بن الحسين إلى أبنه عبد الله

بن طاهر حين ولاه المأمون الرقة ومصر وما بينهما . فهو ميثاق يلخص كل القيم الانسانية العليا لطبيعة الحكم ووظيفته ومنهجه والتى استقاها طاهر بن الحسين من تجربة الاسلام الأصلية فى الحياة العامة وفى تدبير الدولة .

فان طاهر بن الحسين فى خطابه يعرض — ما قد يسمى بلغة العصر — النظام الديموقراطى فى الحكم ولكنه نظام ديموقراطى شامل لا يقف عند مظاهر الديموقراطية السياسية أو الديموقراطية الاقتصادية أو الديموقراطية الاجتماعية فقط بل يمزج خصائصها جميعا فى تأليف عماده الروح والمبـــدأ والعاطفة وغايته صيانة الدولة فى قوة وإزدهار وبناء المجتمع على أسس من مسئولية الحاكم ومساهمة المحكوم وبعبارة أخرى على الاندماج الكامل بين الحكومة والشعب من أجل تحقيق المصلحة العامة . ويمكننا أن نعرض بعض مظاهر الديموقراطية التى أنبتتها التجربة الاسلامية والتى يتضمنها هذا الخطاب أو الميثاق أو الدستور فى المبادىء الآتية :

١ — مسئولية الحاكم أساس الحكم : فليس مطلق السلطان فيما يأتى وما يذر . ويتمثل هذا المبدأ فى قوله « وتفرد بتقويم نفسك تفرد من يعلم أنه مسئول عما يصنع ومجزى بما أساء فأن الله عز وجل جعل الدين حرزاً وعزا ورفع من أتبعه وعززه » وهو يحذره من ادعائه السلطة المطلقة وعدم المسئولية بتقريره أن ذلك يدل على نقص فى الرأى وعلى الجهل بأن السلطة موقوتة وليست مخلدة وأنها محتومة الزوال على يسىء استعمالها ، فهو يقول «وإياك أن تقول أنا مسلط أفعل ما أشاء فأن ذلك سريع إلى نقص الرأى وقلة اليقين بالله عز وجل وأخلص لله وحده النية فيه واليقين به . وأعلم أن الملك لله سبحانه وتعالى يؤتيه من يشاء وينزعه ممن يشاء . ولن تجد تغير النعمة وحلول

النقمة على أحد أسرع إلى حملة النعمة من أصحاب السلطان والمبسوط لهم فى الدولة إذا كفروا نعم الله واحسانه واستطاعوا بما أعطاهم الله عز وجل من فضله » .

٢ — العدل وتأكيده فى صوره القانونية : فى الفقه الدستورى مما يلخص مبدأ سيادة : ويتمثل هذا فى قوله « ولا تملين عن العدل فيما أحببت أو كرهت لقريب من الناس أو لبعيد » ويعبر عن ذلك فى صورة أخرى بقوله «واجتنب سوء الاهواء والجور واصرف عنهما رأيك وأظهر براءتك من ذلك لرعيتك وأنعم بالعدل فى سياستهم وقم بالحق فيهم وبالمعرفة التى تنتهى بك إلى سبيل الهدى » ويصوغ ذلك فى وصفه لوظيفة القضاء فى الدولة بقوله « وأعلم أن القضاء من الله تعالى بالمكان الذى ليس فوقه شىء من الأمور لأنه ميزان الله الذى تعدل عليه أحوال الناس فى الأرض . وباقامة فى القضاء والعمل تصلح أحوال الرعية وتأمن من السبل وينتصف المظلوم وتأخذ حقوقهم وتحسن المعيشة ويؤدى حق الطاعة، ويرزق الله العافية والسلامة ، ويقيم الدين ويجرى السنن والشرائع فى مجاريها . وأشتد فى أمر الله عز وجل وتورع عن النطف وأمض لاقامة الحدود وأقلل العجلة وأبعد عن الضجر والقلق وأقنع بالقسم وأنتفع بتجربتك وأنتبه فى صمتك وأسدد فى منطقك. وأنصف الخصم وقف عند الشبهة وأبلغ فى الحجة ولا يأخذك فى أحد رعيتك محاباه ولا مجاملة ولا لومة لائم وتثبت وتأن وراقب وأنظر وتفكر وتدبر وأعتبر وتواضع لربك وأرفق بجميع الرعية وسلط الحق على نفسك ولا تسرعن إلى سفك دم فان الدماء من الله عز وجل بمكان عظيم انتهاكا لها بغير حقها » .

وليس هنالك أبلغ ولا أحرص فى تأكيد سيادة القانون من التسوية بين الحاكم والمحكوم فى وجوب الأخذ به والخضوع لأحكامه وفى وجوب تطبيقه بين الشعب منزها عن الغرض والهوى ومن الصدور عن عوامل التميز المستمدة من الدم أو الثروة أو المكانة الاجتماعية .

٣ — العدالة الاجتماعية : وهى المبدأ الذى يكاد يكون حجر الزاوية فى سياسية الدولة الاسلامية . وهى تقوم أساسا على التصريف الاقتصادى لشئون المجتمع . فالعدالة الاجتماعية وإن كانت مبدأ أخلاقيا إلا أنها لا تتحقق إلا بتدخل الدولة .

(ا) فى تحصيل الخراج بالعدل والحق دون تميز أو محاباة أوظلم .

(ب) وفى استثمار الاموال المجموعة فى استصلاح أحوال لرعية إذ أن كنز المال أداة الجمود والتأخر وأستثمار فى العمارة والرعاية وسيلة الازدهار والتقدم .

(ج) وفى توزيعه « بين أصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم » وهكذا تلعب الوظيفة الاقتصادية والاجتماعية للدولة دوراً جوهريا فى استقرار المجتمع واستمراره . ويردد الخطاب هذه الوظيفة فى أكثر من موضع ويربط بينها وبين التزام لطاعتهم ورضائهم عن الحكم والحاكم ، وتظهر أهمية العدالة والرعاية من الفقرات الآتية :

١ — وأنظر هذا الخراج الذى استقامت عليه الرعية وجعله الله للاسلام عزا ورفعة ولأهله توسعة ومنعة ولعدوه وعدوهم كبتا وغيظا ولأهل الكفر من معاديهم ذلا وصغارا فوزعه بين أصحابه بالحق والعدل والتسوية والعموم

ولا تدفعن شيئا منه عن شريف لشرفه ولا عن غنى لغناه ولا عن كاتب لك ولا عن أحد من خاصتك ولا حاشيتك ولا تأخذن منه فوق الاحتمال ولا تكلف أمرا فيه شطط وأحمل الناس كلهم على أمر الحق فان ذلك أجمع لأنفسهم وألزم لرضاء العامة ، وأعلم أنك جعلت بولايتك خازنا وحافظا وراعيا وانما سمى أهل عملك ورعيتك لأنك راعيهم وقيمهم . فخذ منهم ما أعطوك من عفوهم ونفذه فى قوام أمرهم وصلاحهم وتقويم أودهم . واستعمل عليهم أولى الرأى والتدبير والتجربة والخبرة بالعلم والعمل بالسياسة والعفاف . ووسع عليهم فى الرزق فان ذلك من الحقوق اللازمة لك فيا تقلدت وأسند إليك . فلا يشغلك عنه شاغل ولا يصرفك عنه صارف فانك متى آثرته وقمت فيه بالواجب استدعيت به زيادة النعمة من ربك وحسن الأحدوثة فى عملك واجتررت به المحبة من رعيتك وأعنت على الصلاح فدرت الخيرات ببلدك وفشت العمارة بناحيتك وظهر الخصب فى كورك وكثر خراجك وتوافرت أموالك وقويت بذلك على أرتياض جندك وإرضاء العامة بافاضة العطاء فيهم من نفسك وكنت محمود السياسة مرضى العدل فى ذلك عند عدوك وكنت فى أمور كلها ذا عدل وآلة وقوة وعدة . فنافس فى ذلك ولا تقدم عليه شيئاً تحمد عاقبة أمرك أن شاء الله تعالى »

ويكرر الخطاب الفكرة نفسها القائمة على الربط بين الحضارة والرخاء الاقتصادى وبين العدالة والرعاية الاجتماعية فى قول آخر يؤكد أن الحكم أمانة وخدمة وليس أستغلالا أو أستئثاراً بالمصلحة الخاصة على حساب المصلحة العامة. فهو يورد ما يأتى :

٢ — « ولتكن ذخائرك وكنوزك التى تدخر وتكنز البر والتقوى

واستصلاح الرعية وعمارة بلادهم والتفقد لأمورهم والحفظ لدمائها والاغاثة لملهوفهم . وأعلم أن الاموال إذا أكنزت وأدخرت فى الخزائن لا تنمو وإذا كانت فى استصلاح الرعية واعطاء حقوقهم وكف الاذية عنهم نمت وزكت وصلحت بها العامة وترتبت بها الولاية وطاب بها الزمان وأعتقد فيها العز والمنفعة . فليكن كنز خزائنك تفريق الاموال فى عمارة الاسلام وأهله . ووفر منه على أولياء أمير المؤمنين قبلك حقوقهم وأوف من ذلك حصصهم وتعهد مايصلح أمورهم ومعاشهم فأنك إذا فعلت ذلك قرت النعمة عليك وأستوجبت المزيد من الله تعالى وكنت بذلك على جباية خراجك وجمع أموال رعيتك وعملك أقدر وكان الجميع لما شملهم عدلك وإحسانك أسلس لطاعتك وأطيب أنفسا بكل ماأردت . وأجهدت نفسك فيما حددت لك فى هذا الباب وليعظم حقك فيه وإنما يبقى من المال ماأنفق فى سبيل الله » .

ويؤكد الخطاب أن هذا الانفاق لاموال الدولة يقوم مبدأين هما الحق والتعميم . ويلخص ذلك فى قوله :

١ — « فسهل طريق الجود بالحق وأجعل للمسلمين كلهم من فيئك حظا ونصيبا . وأيقن أن الجود افضل أعمال العباد . فأعده لنفسك خلقا وأرض به عملا ومذهبا وتفقد الجند فى دواوينهم ومكانتهم وأدر عليها أرزاقهم ووسع عليهم فى معايشهم يذهب الله عز وجل بذلك فاقتهم لك أمرهم وتزيد قلوبهم فى طاعتك وأمرك خلوصاً وانشراحاً . وحسب ذى السلطان من السعادة أن يكون على جنده ورعيته ذا رحمة فى عدله وحيطته وأنصافه وعنايته وشفقته وبره وتوسعته » .

ولا يقتصر الأمر على العدل الاجتماعى بين القادرين من العاملين فى الدولة

وإنما تمتد الرعاية إلى المحتاج والمريض وكل من عجز من المواطنين عن مواصلة الجهد فى ميدان العمل العام . فالعدالة الاسلامية وان كانت تقدس العمل إلا أنها ترعى العاجزين عنه وتتخذ من ذلك واجبا مقدسا كذلك . ويعرض الخطاب هذا الوجه الأصيل للرعاية فى الدولة الاسلاميه فيما يأتى :

٤ — « وأفرد نفسك بالنظر فى أمور الفقراء والمساكين ومن لا يقدر على رفع مظلمته اليك والمحتقر الذى لا علم له بطلب حقه فسل عنه أخفى مسألة وكل بأمثاله أهل الصلاح فى رعيتك ومرهم برفع حوائجهم وحالاتهم لتنظر فيما يصلح الله به أمرهم . وتعاهد ذوى البأساء وأيتامهم وأراملهم وأجعل لهم أرزاقا من بيت المال اقتداء بأمير المؤمنين أعزه الله تعالى فى العطف عليهم والصلة لهم ليصلح الله بذلك عيشهم ويرزقك به بركة وزيادة وأجر لأضراء من بيت المال وقدم حملة القرآن منهم والحافظين لأكثره فى الجراية على غيرهم. وأنصب لمرضى المسلمين دورا تأويهم ما يرفقون بهم وأطباء يعالجون اسقامهم وأسعفهم بشهواتهم مالم يؤدى ذلك إلى إسراف فى بيت المال » .

٥ — مبدأ المشاورة فى السياسة ومبدأ الكفاية والرقابة فى الادارة فهو ينصحه بقوله :

« وأكثر مشاورة الفقهاء واستعمل نفسك بالحلم وخذ عن أهل التجارب وذوى العقل والرأى والحكمة » .

كما أن الادارة عنده تقوم على أخذ الحاكم نفسه بالتنظيم الدقيق والتفكير والتروى وعلى مراقبة العمال الذين يوليهم لادارة الأقاليم البعيدة مستمرة وذلك بجميع الأنباء والمعرفة عن سلوكهم فى الادارة ممن يوليهم للقيام بهذا الغرض . فالحكم السليم يتطلب العمل الدائب واليقظة الدائمة . وهو يقول فى ذلك :

« واجعل فى كل كورة من عملك أمينا يخبرك خبر عمالك ويكتب إليك بسيرهم وأعمالهم حتى كأنك مع كل عامل فى عمله معاينا لأموره كلها وإذا أردت أن تأمرهم بأمر فانظر فى عواقب ما أردت من ذلك فان رأيت السلامة والعافية ورجوت فيه حسن الدفاع والصنع فامضه وإلا فتوقف عنه وراجع أهل البصر والعلم به ثم خذ فيه عدته فانظر ربما نظر الرجل فى أمره وقدره وأتاه على مايهوى فأغواه ذلك وأعجبه فان لم ينظر فى عواقبه أهلكه ونقض عليه أمره فاستعمل الحزم فى كل ما أردت وباشر أمورك وافرغ من عمل يومك ولا تؤخره أكثر مباشرته بنفسك فان الغد أمورا وحوادث تلهيك عن عمل يومك الذى أخرت واعلم أن اليوم إذا مضى ذهب بما فيه فاذ أخرت عمله اجتمع يومين فيثقلك ذلك حتى تمرض منه وإذا أمضيت لكل عمله أرحت بدنك ونفسك وجمعت أمر سلطانك وأنظر أحرار الناس وذوى الفضل منهم ممن بلوت صفات طويتهم وشهدت مودتهم الك ومظاهرتهم بالنصح والمحافظة على أمرك فاستخلصهم وأحسن اليهم » .

وهو يعود فيلخص هذا المنهج فى السياسة والاداره فى قول أعم وأشمل إذ يقيمه على أساس من الشريعة والسنة والرأى والحق والحزم . ويصف عملية تكوين الراى فى أمور السياسة والادارة على النحو الآتى :

« واعتبر بما ترى من أمور الدنيا ومن مضى قبلك من أهل السلطان والرياسة فى القرون الخالية والأمم البائدة ثم اعتصم فى أحوالك كلها بالله سبحانه وتعالى والوقوف عند محبته والعمل بشريعته وسنته وباقامة دينه وكتابه واجتنب مافارق ذلك وخالفه ودعا إلى سخط الله عز وجل وأعرف ماتجمع

عمالك من الاموال وما ينفقون منها ولا تجمع حراما ولاتنفق إسرافا وأكثر مجالسة العلماء ومشاورتهم ومخالطتهم وليكن هواك اتباع السنن واقامتها وايثار مكارم الأخلاق وما عليها وليكن أكرم دخلائك وخاصتك عليك من إذ رأى عيبا لم تمنعه هيبتك عن أنها ذلك اليك فى سرك واعلانك بما فيه من النقص فان أوليائك أنصح أوليائك ومظاهرون لك وانظر عمالك بحضرتك وكتابك فوقت لكل رجل منهم فى كل يوم وقتاً يدخل فيه بكتبه ومؤامراته وما عنده من حوائج عمالك وأمور الدولة ورعيتك ثم فرغ لما يورد عليك من ذلك سمعك وبصرك وفهمك وعقلك وكرر النظر فيه والتدبر له فما كان موفقا للحق والحزم فامضه ، واستخر الله عز وجل فيه وما كان مخالفا لذلك فاصرفه إلى المسألة والتثبت فيه ولا تمن على رعيتك ولا غيرهم بمعروف تؤتيه اليهم ولا تقبل من أحد إلا الوفاء والاستقامة والعون فى أمور المسلمين ولا تضعن المعروف إلا على ذلك .

٦ — الديموقراطية الاجتماعية وتتمثل فى اتصال الحاكم بشعبه وعدم غلق بابه دونهم أو إقامة الحواجز بينه وبينهم فهو يقول :

« وأكثر الاذن للناس عليك وأرهم وجهك »

الفصل الثامن

النظم الفدرالية والكونفدرالية

إننا لا نستطيع أن ندرس أشكال الوحدة إلا ضوء التجربة التاريخية التى اتخذتها ، وفى ضوء الدراسات التى استنبطتها فى الفكر السياسى .

وإن أهم الأشكال التى كان لها أثر باق فى التطور الدستورى للأمم يقوم على النظام الفدرالى فى الحكم .

نظام الحكم الفدرالى :

وإن اصطلاح الفدرالية مشتق من الكلمة اللاتينية Foedus ومعناها المعاهدة أو الاتفاق . فالحكومة الفدرالية تخرج إلى الوجود نتيجة للقوى المركزية الجاذبة أو القوى المركزية الطاردة . فالدول التى تتفق طوعا على أن تتحد لأن فى الوحدة تكمن القوى ، تكون اتحادا فدراليا . ويحدث ذلك غالبا حين تكون دول مستقلة وذات سيادة إما ضعيفة بدرجة تحول بينها وبين مقاومة العدوان الأجنبى وهى منفردة ، وإما متخلفة اقتصاديا تخلفا لا تستطيع القضاء عليه إن هى بقيت وحدها . وان مثل هذا الاتحاد يتحقق نتيجة للقوى المركزية الجاذبة . والأداة التى بها تقوم الفدرالية تحمل طابع المعاهدة أو الاتفاق بين الدول المستقلة وبين وحدة الحكم القومية أو المركزية الجديدة التى تتفق على خلقها . ومن ثم تخلق دولة جديدة تسلم لها الدول التى كانت ذات سيادة حتى قيامها سيادتها وتتفق على أن تصبح أجزاءها التى تتألف منها وتعرف بأسماء

مختلفة — ولايات فى الولايات المتحدة الأمريكية ، ومقاطعات فى كندا ، وكنتونات فى سويسرا — فى الدول الفدرالية المختلفة .

وتختص الحكومة المركزية أو القومية التى تخرج الى الوجود نتيجة لمثل هذا الاتحاد بسلطات ذات صفة عامة مما يهم الأمة ككل . أما الموضوعات الأخرى التى تكون ذات طابع محلى أو التى يسمح فيها بتنوع فى التطبيق، فتترك داخل سلطان الحكومات الإقليمية سواء سميت ولايات أو مقاطعـات أو كانتونات أو غير ذلك من الأسماء. ويحمى الدستور السلطات الموزعة على هذا النحو بين المجموعتين من الحكومة — المركزية والإقليمية — ولاتستطيع أى واحدة من الإثنتين أن تعتدى على سلطان الأخرى أو تقتضى على وجودها . ويمكن اجراء التغيرات بتعديل الدستور وحده . فلا تكمن السيادة ولا الحكومات الأقليمية . كما لا يمكن أن تقسم بين الإثنين كما ذهب الى ذلك كثير من الكتاب . فهى تقوم فى الدولة وحدها وتمارس بواسطة السلطة التى القدرة على تعديل الدستور . ففى النظام الفدرالى إذن « تختفى الدول المنفصلة بعد تدمير سيادتها ، ويخلق مواطنوها بعد تحررهم من الولاء القديم ، دولة فدرالية على أساس من الوحدة القومية » .

وقد يخرج اتحاد فدرالى إلى الوجود عندما تحتاج دولة موحدة ذات مساحة كبيرة إلى خلق وحدة من تنوعها فتقسم سلطاتهـا إلى مجموعتين من الحكومة ، وتمنح الاستقلال الدستورى لوحداتها وينظم جهاز الحكم الجديد على النحو الآتى : فتحتفظ الحكومة المركزية فقط بتلك الموضوعات ذات الأهمية القومية ، تحول الموضوعات الباقية إلى سلطان الوحدات . وفى هـذه الحالة ، تعمل القوى المركزية الطاردة وتخرج شكلا فدراليًا من أشكال الحكم ومثال ذلك ما هدف اليه قانون حكومة الهند فى سنة ١٩٣٥ من تكوين اتحاد

فدرالى مؤلف من الأحد عشر مقاطعة ودويلات الأمراء التى كانت تعبر عن رغبتها فى الانضمام إلى الاتحاد الفدرالى بعد توقيع معاهدة القبول فى العضوية.

وإن الحكومة الفدرالية ، مهما تكن طريقة خروجها إلى الوجود ومهما يكن نظام تقسيم السلطات ، فهى حكومة ثنائية ، تنقسم فيها السلطات وتوزع بواسطة الدستور بين حكومة مركزية وحكومات إقليمية . وعلى خلاف الحكومة الموحدة ، فالسلطات فى وحدات النظام الفدرالى أصيلة وغير مشتقة. فهى ليست منحة من الحكومة المركزية ، ولكنها هبة الدستور ، ومصانة دستوريا : ولكلا الحكومات المركزية والإقليمية سلطات متناسقة مستقلة داخل دائرة سلطانها المقررة . ولا تستطيع واحدة أن تعتدى على سلطات الأخرى . فإذا أريد عمل أى تغيير فى توزيع السلطات ، فلا يستطاع فعله بواسطة أية مجموعة من مجموعتى الحكم . ويجب فعله بتعديل الدستور كما يرسمه القانون . ويعنى هذا المساواة فى المركز ، وهذا هو جوهر النظام الفدرالى ، ولو أن المساواة فى المركز لا تتضمن بالضرورة المساواة المطلقة فى السلطات . فهذا عمل مستحيل ولا يدخل فى نطاق السياسة العملية . ويعتمد توزيع السلطات بين الحكومة المركزية والحكومات الإقليمية على عوامل متنوعة ، ولكل بلد مشاكله الخاصة . وعلى هذا النحو فان توازن القوى يميل بدرجات مختلفة فى الاتحادات الفدرالية المختلفة ، إذ أنه يميل فى بعضها إلى جانب الحكومة المركزية ، وفى بعضها الآخر إلى جانب الحكومات الإقليمية . ولكنه لا يحرم الحكومة من صفتها الفدرالية طالما أن إحدى المجموعتين لا تصبح بهذا معتمدة اعتماداً كليا على الأخرى للاحتفاظ بوجودها أو القيام بوظيفتها الملائمة . ويطلق هوير Wheare على المبدأ

الفدرالى بقوله إنه . « منهج تقسم السلطات حتى أن الحكومات العامة الإقليمية تكون كل منها داخل دائرته متناسقة ومستقلة »[1] . فوجود دائرة من النشاط لكل حكومة — مركزية وإقليمية — حيث تكون متناسقة ومستقلة هو الصفة الجوهرية للنظام الفدرالى . ويعرف ديسى Dicey الاتحاد الفدرالى بأنه « التدبير السياسى الذى يقصد به التوفيق بين الوحدة القومية والمحافظة على حقوق الولايات » أى الرغبة فى الوحدة القومية وتصميم كل وحدة فردية على أن تحتفظ بشخصيتها واستقلالها .

وعلى هذا النحو فانه يمكن لنا أن نلخص الاتحاد الفدرالى فى النقط الآتية:

١ — يولد الاتحاد الفدرالى من الرغبة فى الاتحاد أكثر مما يولد من الرغبة فى الوحدة . وإن الوحدة هى جوهر النظام الموحد للحكم . أما الاتحاد الفدرالى فيسمح للوحدات المتحدة بأن تحافظ على شخصيتها وذلك بأن تحتفظ بسلطانها المستقل فيما عدا الشئون التى يرى أنها ذات مصلحة قومية مشتركة .

٢ — تفقد الدول الرغبة فى الاتحاد صفتها المتصلة بالسيادة حالما يتكون الاتحاد الفيدرالى . وتظهر دولة جديدة نتيجة لهذا الاتحاد ومن ثم تصبح ذات سيادة .

٣ — يتألف جهاز الحكومة الفدرالية من جزئين ـ حكومة قومية أو مركزية — والحكومات الإقليمية تسمى ولايات فى أمريكا ، ومقاطعات فى كندا وكانتونات فى سويسرا كما ذكر من قبل .

٤ — وتقسم سلطات الحكومة وتوزع بين هذين الجزءين . فتعطى

---

(١) Wheare : Federal Covrenment, p. 11

الحكومة المركزية سلطانا على الموضوعات ذات الطبيعة العامة المشتركة بين الجميع والموضوعات التى من شأنها أن تنمى الاتحاد . أما الحكومات المحلية فتعطى سلطة على الأمور ذات الأهمية والمنفعة المحلية التى لا تتطلب التجانس .

٥ — إن الاتحاد الفدرالى يصنع ولا ينمو . وإذا أنه يصنع عن قصد استهدافا للحصول على منافع الاتحاد وذلك لأن فى الاتحاد قوة ، ويقيم الاتحاد نظاماً من حكومة ثنائية تقسم فيها السلطات وتوزع ، فإن الدستور المكتوب هو الضرورة المنطقية للحكومة الفدرالية .

٦ — ويتضمن الاتحاد الفدارلى كذلك جود الدستور حتى لا تكون حكومة من حكومتين فى مركز يحرم الأخرى من سلطانها . وإذا أريد القيام بأى تغيير فانه يجب أن يتم بتعديل الدستور .

٧ — وتوصف عملية إجراء التعديل الدستورى فى الدستور . وهذا يقيم السلطة العليا للدستور . فالدستور ذو السلطة العليا جوهرى إن أريد للحكومة أن تكون فدرالية .

٨— وإن الاتحاد الفدرالى اتحاد دائم وذلك بمقابلته بالأنواع الأخرى للاتحادات والأحلاف بين الدول .

الحكم الفدرالى والكونفدرالى :

يستعمل مصطلحا الحكم الفدرالى والكونفدرالى أحيانا كل مكان الآخر وكأنهما شىء واحد ويحملان نفس المعنى ويقيمان شكلا متشابها للحكم . فمثلا نرى أن الدستور السويسرى لسنة ١٨٧٤ يعنون باسم « الاتحاد الكونفدرالى السويسرى » ويستمر استعمال الاصطلاح فى مواد متنوعة من مقدمة الدستور ولكن المادة الثانية تؤكد أن « الدستور الفدرالى » قد اتخذ أساسا لحكم

سويسرا ليحقق تماسك الأمة السويسرية وينمى الرفاهية العامة وإن حجة حديثة مثل ديسى Dicey يستعمل المصطلحين بنفس المعنى فى عبارة واحدة[1] .
ويشبه الاتحاد الفدرالى الاتحاد الكونفدرالى فى أن كلا اللفظين مشتقان من نفس المصدر ، ولكن يوجد اختلاف أساسى بينهما . فيقول هول Hall « إن النظام الكونفدرالى يقوم على أتحاد من دول مستقلة تقبل التنازل بصفة دائمة عن جزء من حرية تصرفها لأغراض معينة خاصة ، وليست مجتمعة فى ظل حكومة مشتركة تبدو مع استبعادها ممثلة الكيان الدولى » .

فالاتحاد الكونفدرالى هو أتحاد دول ذات سيادة ويتكون من أجل تنمية أو تحقيق أغراض معينة خاصة . فهى تتحد على أساس من المساواة ، وأوضح باعث على مثل هذا الاتحاد هو كسب الامن والقوه فى العلاقات الأجنبية . وتؤلف منظمة مركزية تشتمل عادة على مؤتمر من المندوبين الذين يمثلون . حكومات الدول التى يتألف منها الاتحاد الكونفدرالى . ويعطى المندبون عادة أصواتهم كدول وحسب تعليمات يتلقونها من الحكومات التى يمثلونها . فالدول الاعضاء تحتفظ بسيادتها ولا تخلق دولة جديدة . وإن الأداة التى تخلق الاتحاد الكونفدرالى وتحدد سلطات المنظمة المركزية التى تخلق على هذا النحو هى من طبيعة التعاهد أو المعاهدة بين الدول ذات السيادة . وقد ينسحب أى عضو من أعضاء الاتحاد الكونفدرالى منه : ويلخص أبنهيم Oppenheim ذلك فى قوله إن الاتحاد الكونفدرالى يتكون من « عدد من الدول ذات السيادة الكاملة المرتبطة بعضها ببعض لحفظ الاستقلال الخارجى والداخلى بمعاهدة دولية معترف بها وذلك فى اتحاد له أجهزته الخاصة بهوالتى

(1) Dicey : Law of the Constition.

تستمتع بسلطة خاصة على « الدول الاعضاء ، ولـكن لا تمارس تلك السلطة على مواطنى هذه الدول » [1] .

ولقد تعدد قيام الاتحادات الـكونفدرالية فى التطور التاريخى للدولة . وأحدث الامثلة على ذلك الاتحاد الجرمانى من ١٨١٥ إلى ١٨٦٦ والاتحاد الـكونفدرالى السويسرى من ١٨١٥ إلى ١٨٤٠ ، واتحاد الولايات الأمريكية الثلاث عشر فى ظل مواد الاتحاد الـكونفدرالى من ١٧٨١ إلى ١٧٨٩ .

ويتشابه الاتحاد الـكونفدرالى مع الاتحاد الفدرالى فى وجهين . ففى كلا الاتحادين تتحد دول مختلفة كل مع الاخرى لأغراض معينة خاصة ، وفى كلا الحالتين تقام سلطة مركزية لتحقيق أغراض مشتركة ولا يتجاوز التشابه هذا الحد ، وتبدو الفروق بين النوعين فروقا أساسية . وإن أهم تمييز بين الاثنين هو أن الدول الداخلة فى الاتحاد الـكونفدرالى تحتفظ باستقلالها الـكامل أو سيادتها وأن الدول الداخلة فى اتحاد فدرالى تفقد ذلك . وحسب الاصطلاح الألمانى المعبر يصلح الاتحاد الـكونفدرالى Staatenbund أو عصبة دول ، والاتحاد الفدرالى bundesstaat أو دولة متحدة . فمن طريق الاتحاد الفدرالى تظهر دولة واحدة مكان عدة دول ، عن طريق الاتحاد الكونفدرالى لا يحدث مثل هذا التغيير . فالاتحاد الـكونفدرالى لايخرج دولة جديدة إلى الوجود وإنما يخلق علاقة جديدة بين دول موجودة .

ويخلق الاتحاد الفدرالى بواسطة دستور يصبح من الناحية القانونية قانونًا ، ويعتمد على رضى الشعب . أما الاتحاد الـكونفدرالى فيخلق باتفاق أو تعاهد من طبيعة المعاهدة الدولية ويعقد بواسطة الدول المتعاهدة كونفدراليا ، ولهذا فهو يقوم على رضى الدول الأعضاء والاتحاد الفدرالى اتحاد دائم ،

وليس مشروعاً للوحدات التى يتألف منها أن تنفصل أو تنسحب . ولكن الدول الكونفدرالية قد تنسحب من الاتحاد عندما ترغب فى ذلك ، ولا يعد عملها فى هذه الحالة عملا غير مشروع ، ولو أنه قد يعد انتهاكا للثقة الدولية . وإذا كان هناك صراع مسلح بين الوحدات المختلفة فى الاتحاد كما حدث بين الولايات الشمالية والجنوبية فى أمريكا على مسألة الرق ، فانه يعتبر حربا أهلية . ولكن إذا اشتعلت خصومات بين اثنين أو أكثر من الوحدات الكونفدرالية ، فان ذلك يعتبر حربا دولية وليست حربا أهلية .

وتخلق الحكومة القومية أو المركزية فى الاتحادالفدرالى بواسطة الدستور وتحدد سلطاتها فيه . ولا تستطيع الوحدات الفدرالية أن تدمر الحكومة المركزيه أو تعدل سلطاتها بمبادأة منها . إذ يستطاع عمل هذا بتعديل الدستور ووفق المنهج المرسوم ، ولكن فى الاتحاد الكونفدرالى تخلق الدول الأعضاء الحكومة المركزية التى تستطيع كدول أن تدمرها أو توسع أو تضيق سلطاتها . وقد تكون السلطة على الدول الأعضاء فى الاتحاد الكونفدرالى من نوع صورى . ففى ظل مواد الاتحاد الكونفدرالى كان يمكن الكونجرس فى الولايات المتحدة أن يطالب بتقديم جند ومال وفق نظام ثابت للحصص وأن يعقد المعاهدات مع البلاد الأجنبية . ولكن على حين أن الولايات كانت ملزمة بالاتفاق أن تجيب المطالبة وتنفذ المعاهدات ، فأنه لم تكن هنالك وسيلة لإكراهها على أن تتصرف على هذا النحو فالسلطة كانت سلطة توصية . كما أن الاتحاد الفدرالى يتعامل مع المواطنين فى دولة فدرالية ، أما فى الاتحاد الكونفدرالى فان جهاز السلطة المشترك يتعامل مع حكومات الدول الأعضاء فهو اتحاد دول وليس اتحاد شعب . وإن الاتحاد الكونفدرالى ليس له مواطنون أو رعايا يستطاع توجيه أوامره اليهم مباشرة .

الشروط الواجب توافرها لقيام الاتحاد الفدرالى

توجد الحكومة الفدرالية — كما قيل من قبل — عندما تقسم سلطات الحكومة وفق المبدأ الذى يتلخص فى وجود سلطة مستقلة واحدة لجميع البلد فيما يتصل ببعض الأمور ذات الأهمية القومية، والتى تهم مصلحة المجتمع ككل ، وفى وجود سلطات إقليمية مستقلة للأمور الأخرى ، على أن تكون كل مجموعة من السلطات متناسقة مع الأخرى وليست خاضعة لها داخل دائرتها الخاصة المرسومة . ويتطلب مثل هذا النظام من الحكم توافر شروط معينة ينبغى أن توجد قبل بالمبدأ الفدرالى . ففى رأى ديسى Dicey ينبغى فى المكان الأول أن تكون هنالك رغبة قوية فى تكوين اتحاد . فارادة تحقيق اتحاد والخضوع لحكومة مستقلة واحدة لغرض ما هى فى الواقع أساس اتحاد الفدرالى . وهذا يعنى أن الوحدات الفدرالية يجب أن تستمد الإلهام وأن ترتبط بعضها ببعض بشعور بالوحدة مع الرغبة فى تجسيد ذلك الشعور سياسيا . وما لم تصبح مجتمعا ذا مصالح مشتركة فان اندماجها فى دولة جديدة يصبح أمرا عسيراً جداً . والشرط الثانى الواجب توافره لقيام اتحاد فدرالى — حسب رأى ديسى — هو أنه يجب على الدول التى تسعى إلى الاتحاد الفدرالى أن ترغب فى الاتحاد أكثر مما ترغب فى الوحدة ، أى أنه يجب فى الوقت الذى تكون هنالك رغبة من جانب الدول الفدرالية فى الوحدة القومية والخضوع لحكومة مستقلة واحدة ، أن ترغب فى المحافظة على شخصيتها الفردية وجوودها الذاتى وذلك باقامة حكومات إقليمية مستقلة فى بعض الشئون على الاقل . وإن غرض الفيدرالية يقوم على تحقيق هاتين العاطفتين . ولقد عرف ديسى الاتحاد الفيدرالى فى هذه الظروف المحيطة بأنه تدبير سياسى قصد به التوفيق بين

الوحدة والسلطة القومية وبين الاحتفاظ بحقوق الولايات . وقد عبر هوير Wheare عن هذا المعنى بقوله إن مجموعة الدول أو المجتمعات « يجب أن ترغب فى أن تتحد ، ولكن لا لتكون موحدة Unitary.

ولكن ليس هذا كل شىء . فهنالك حاجة إلى شىء أكثر من هذا إذ يجب ألا تتوافر فقط الرغبة فى الحصول على اتحاد فدرالى ، ولكن يجب أن تتوافر القوة أو القدرة على إدارته كذلك . ويقول هوير إن الدول أو المجتمعات الراغبة فى أن يكون لها اتحاد فدرالى «يجب أن تملك القدرات لتنفيذ النظام الذى ترغب فيه . فالحكومة الفدرالية لا تكون ملائمة مالم يتوافر للمجتمعات المعنية القدرة والرغبة فى تشكيل حكومة عامة مستقلة وتشكيل حكومة إقليمية مستقلة » وإن العوامل التى تقرر رغباتها أو آمالها كما تقرر قدراتها لجعلها مثلا عليا فعلية هى الآتية ويمكن تسميتها بالشروط الواجب توافرها لقيام اتحاد فدرالى . ويمكن لنا — مع ذلك — أن نتذكر أنه من غير المرجح أن تتوافر جميع هذه العوامل فى الدول الراغبة فى الاتحاد، ولكن من الضرورى أن يوجد معظمها إذا أمكن فى الواقع للاتحاد الفدرالى أن يكون إتحاداً فدرالياً ويثبت أنه تدبير يحتمل البقاء .

١ — فمن الدوافع الأساسية إلى اتحاد أوثق الشعور بالتجانس ،ومايسميه جون ستيوارت مل Mill بالعواطف المتبادلة بين السكان . وهو يقول إن « العواطف المتوافرة لهذا الغرض هى تلك العواطف الخاصة بالعنصر واللغة والدين وفوق كل شىء العواطف الخاصة بالنظم السياسية إذ أنها تقود إلى الشعور بوحدة المصلحة السياسية »[1] وقد أضاف مل فى تعداده قبل ذلك

(1) Mill : Representative Government p. 36.

العوامل التى تفضى إلى القومية ، الوحدة الجغرافية والذكريات المشتركة ، أى التراث التاريخى المشترك . ومن الواضح أن كلا العاملين من عوامل الاتحاد كذلك . فهما يساعدان على خلق شعور بالوحدة فى نفس الوقت . ولكن مما يلاحظ أنه حتى من غير هذه العوامل الالتحامية فان الشعوب قد ترتبط بعضها ببعض لمقاومة الاضطهاد . فالسويسريون أقدموا على ذلك واستمروا فى التعاون بالرغم من تنوع اللغة والدين فى الوقت الذى كان « الدين فيه المصدر الأكبر للعداوة السياسية التى لاصلح فيها فى جميع أنحاء أوربا » إذ أن الحدود المعرضة وخطر العدوان من الجيران الطامعين تملى الاتحاد لأغراض الدفاع . وكلما عظم الخطر كلما كان الاتحاد أوثق . ففى كندا نشأت الرغبة فى الاتحاد بالرغم من فروق اللغة والعنصر . وقد حدث إتحاد جنوب أفريقيا بالرغم من الفروق المشابهة بين الهولنديين والإنجليز .

ويبدو على هذا النحو من الواضح أنه مع قوة اللغة والعنصر والدين والقومية فى خلق رغبة للاتحاد ، فان مثل هذه الرغبة يمكن أن توجد بين شعب يختلف فى جميع هذه التفاصيل ولكنه يمتلك عاطفة الاتحاد . أى عاطفة مشتركة للاتحاد تقوم على إدراك أن فى الاتحاد قوة ويمكن لهذه القوة أن تتحقق بواسطة الالتحام السياسى . ويقول جيلكريست Gilchrist « إن عاطفة الوحدة دليل على وجود عقل مشترك »[1] ولهذا فان القيادة السياسية فى الوقت المناسب ذات أهمية كبيرة فى محاربة قوى الاختلاف العنصرى والدينى واللغوى بين الشعب وفى الاستبدال بها رغبة فى الوحدة . فلقد تحققت

---

(1) Gilchrist : Political of Political Science p. 359.

رغبة الاتحاد فى كندا بزعامة رجال مثل جون ما كدونالد John Macdonald والكساندر جالت Alexander Galt وجورج اتين George Etienne وتوافر الشعوب فى أمريكا وحدة اللغة والعنصر والدين وتشابه النظم السياسية ، ولكن عجزت هذه العوامل عن أن تنتج أى شىء أبعد من اتحاد كونفدرالى . ولكن زعامة واشنطون هاملتون وماديسون وجراى وبنجامين فرانكلين وجيمز ولسون هى التى دفعت مندوبى مؤتمر فيلادلفيا سنة ١٧٨٧ إلى الثقة ببلادهم وإلقاء مواد الاتحاد الكونفدرالى جانبا والعمل على خلق الوحدة من التنوع فى الامه الجديد . فالنزاعات الانفصالية التى ينشرها بعض الزعماء بين الشعوب هى التى تقف فى أحيان كثيرة حجر عثره فى سبيل الاتحاد والنزعات الانفصالية فى سوريا لا تزال تذكرنا بأهمية القيادة السياسية الحكيمة النزيهة فى كل بلد من بلاد العرب . ويلاحظ هويره أن عامل القيادة والمهارة فى المفاوضة والدعاية يستطيع أن يفرق بين الركود وبين الرغبة المتعطلة فى الاتحاد » .

٢ — وينبغى أن تكون المناطق الراغبة فى أن تتحد فدراليا متجاورة جغرافيا ، أى أن الدول التى ترغب فى الاتحاد الفدرالى يجب ألا تكون الواحدة منها منفصلة عن الأخرى ، لأن الجوار يجعل منها مجتمعا مشتركاً فى المصالح وتتأيد الرغبة فى الاتحاد بحاجات الدفاع المشترك، والمنافع الاقتصادية المشتركة والتشابه فى النظم . ويساعد الجوار الاقتصادى أيضا على خلق القدرة على ادارة الاتحاد الفدرالى . فالحكومة الفدرالية تتطلب وحدات تقوم بادارة شئونها الخاصة كما تساهم فى الحكومة الفدرالية . ويقول جيلكريست إن «البعد

يؤدى إلى عدم الاكتراث أو المغالاة فى الاحساس من جانب كلا الحكومات المركزية والمحلية . فالوحدة القومية صعبة المنال حيث تبعد الشعوب بعضها عن بعض بعدا شاسعاً » ولا يستطاع بلوغ منافع الدفاع المشترك والمزايا الاقتصادية من الاتحاد بطريقة ملائمة وإن أحد أسباب النجاح الفدرالية فى أمريكا هو التجاور بين الثمانى والأربعين ولاية . وينطبق ذلك على الكانتونات فى سويسرا ، والمقاطعات فى كندا والولايات فى استراليا .

٣ — وإن من أهم العوامل التى تنتج الرغبة فى الاتحاد تشابه النظم الاجتماعية وخاصة النظم السياسية التى تنتج إلى جانب الرغبة فى الاتحاد القدرة على تحقيقه. ويلاحظ هوير أن الرغبة فى الاتحاد لم يستيقظ أبدا ما لم يكن التشابه فى النظم السياسية « موجودا فعلا وامكانيا بين أولئك الذين تصوروا قيام الاتحاد » فتشابه النظم يساعد الدول على أن تعمل سويا ، ويمكن ادراك أهمية ذلك من حقيقة أن رجال السياسة وهم يضعون الدساتير الفدرالية قد أصروا على أن تتبع جميع الوحدات نفس الشكل من الحكم . وان دستورى الولايات المتحدة وسويسرا كلاهما يتطلب أن وحداتها الخاصة يجب أن يكون لديها الشكل الجمهورى للحكم . وقد أقيم النظام البرلمانى للحكم فى جميع وحدات كندا واستراليا والهند.

٤ — وليس من المرغوب فيه أن يتوافر تشابه النظم السياسية فى الوحدات الفدرالية فقط ، ولكنه من الجوهرى كذلك ألا تكون هذه النظم أوتوقراطية أو دكتاتورية وذلك كما قال هوير « لأنه يبدو من المؤكد أن الأوتوقراطية أو الدكتاتورية — اما فى الحكومات العامة أو فى الحكومات الإقليمية — سوف تدمر فى القريب أو البعيد تلك المساواة فى المركز وذلك الاستقلال الذى يجب أن تستمتع به هذه الحكومات — كل فى دائرة اختصاصها ان كان

الحكومة الفدرالية أن توجد على الاطلاق »[1] وتتطلب الفدرالية أشكالا من الحكم لها الخصائص المرتبطة عادة بالديموقراطية أو الحكومة الحرة، وإلا كان النواب فى الحكومة مجرد مندوبين يعينهم الحكام الأتوقراط فى الأقاليم.

وبالمثل، يجب أن يكون هناك تشابه فى النظم الاجتماعية على وجه العموم. وفى الحق أنه يستطاع خلق الرغبة فى الاتحاد بالرغم من وجوه الاختلاف فى النظم الاجتماعية كما حدث فى الولايات المتحدة وكندا ولكن « مثل هذه الفروق » كما يقول هوير « تجعل الحكم أكثر صعوبة وهنالك حد لدرجة الاختلاف الذى يمكن السماح به. فالقدرة على العمل سويا لا تستطيع أن توجد وتبقى مع الاختلاف البالغ »[2] وهو يقول إن قدرة الدول على أن تكون اتحاداً فدرالياً وأن تديره، تتوقف على بعض الاتفاق على الاختلاف ولكن لا على الاختلاف الكبير جداً ».

٥ — وتتأثر قدرة الدول على إدارة الاتحاد الفدرالى تأثراً عظيماً أيضا بحجمها فمن المرغوب فيه أن تكون هنالك على قدر الامكان مساواة بين الأجزاء المكونة للاتحاد الفدرالى فى حجمها وسكانها. فاذا كانت هنالك فروق واسعة فى الحجم والسكان، فلا تكون الدول المشتركة فى الاتحاد الفدرالى شركاء متساويين فى الاتحاد وقد تكون الوحدات الأكبر فى الحجم والسكان والأقوى فى الموارد عن الأخرى مغالية فى الكبرياء والغطرسة بالنسبة للوحدات الأصغر وقد تسيطر على الوحدات الأخرى وتثنى إرادة الحكومة المركزية لصالحها. وإن فكرة سيطرة البعض تخلق الشك وافتقاد الثقة عند الآخرين.

(١) wheare : Federal Government p. 47

(٢) wheare : Federal Government p. 49

والثقة هي جوهر إرادة الإتحاد إتحاداً فدرالياً والقدرة على إدارة الحكومة الفدرالية ، كما يقول جون ستيوارت مل إن جوهر الاتحاد الفدرالى هو « أنه ينبغى ألا تكون هنالك دولة أقوى كثيراً من الدول الباقية إلى درجة تجعلها تنافس فى القوة دولا كثيرة منها وهى مجتمعة . وإذا وجدت مثل هذه الدولة ، ووجدت دولة واحدة ، فأنها ستصر على أن تكون سيدة المناقشات المشتركة ، وإذا وجدت دولتان ، فإنه لن يستطاع مقاومتهما عندما يتفقان ، وعندما يختلفان فكل شيء سوف يتقرر بالصراع على السيطرة بين المتنافسين »[1].

وفى الحق أن بعض التباين فى الحجم بين الوحدات لابد وأن يوجد بالضرورة قبل أن تقوم الرغبة فى الاتحاد والاتحاد الفدرالى ، وهذا عامل هام فى خلق النظام الفدرالى والاحتفاظ به اليوم . ولكن كما يقول هوير « يجب أن يكون هنالك نوع ما من التوازن المعقول الذى سوف يكفل أن جميع الوحدات تستطيع أن تحافظ على استقلالها داخل الدائرة المخصصة لها وأنه لا تستطيع واحده أن تسيطر على الأخرى . ويجب أن يكون من عمل أولئك الذين يشكلون الحكومة الفيدوالية ويديرونها أن يروا أنه لا تكون وحدة كبيرة بالغة فى الكبر وبالتالى بالغة فى الأهمية ، وألا تكون من بينها وحدة بالغة فى الصغر[2]

٦ — وأخيراً يجب أن تملك الدول المشتركة فى اتحاد فدرالى موارد اقتصادية ملائمة لإشباع حاجات حكومة قومية مستقلة ، وحكومات إقليمية مستقلة . فالحكومة الفدرالية تقيم حكومة قومية جديدة ويجب أن تعطى موارد اقتصادية مستقلة كافية إذا أريد لها أن تؤدى واجباتها أداء حسنا .ولكن ليس

---

(1) Mill : Representative Government. p. 367-8
(2) Mill : Federal Government p. 53.

هذا كافياً . فن الجوهرى أيضاً للاتحاد الفدرالى أن تترك الحكومات الإقليمية بموارد اقتصادية ملائمة لتدير حكوماتها وتؤدى الوظائف المسندة اليها فالاتحاد الفدرالى جهاز يستدعى تكاليف باهظة وينبغى الأخذ به عندما تستطيع الوحدات أن تدفع ثمن الاستقلال الذى تحتفظ به .

الفدرالية الامريكية — بدا اختراع :

أن الفدرالية حديثة جداً . فنظريتها وتطبيقها فى الدولة الحديثة ليسا أقدم من الاتحـاد الفدرالى الأمريكى ، الذى ظهر فى الوجود فى سنة ١٧٨٧ إذ أن المستعمرات الثلاثة عشر كانت قبـل سنة ١٧٧٦ مرتبطة بانجلترا كل على حدة وبطريقة منفصلة . ولم تكن مرتبة سوياً على أى نحو . وقد أعلن « إعلان الاستقلال » أن المستعمرات أصبحت ولايات ، كل منها مستقل عن التاج البريطانى ومستقل سياسياً عن الآخر . ولـكن إعلان الاستقلال والقتال وكسب الحرب ضد الاستعمار البريطانى وبناء دولة جديدة قد تطلب الاتحاد وكانت النتيجة إتحادا كونفدراليا ، « عصبة ثابتة من الصداقة » تحت أسـم « الولايات المتحدة » وإن الغرض المعلن من الاتحاد الفدرالى هو التزويد للدفاع المشترك عن الولايات ، وكفالة حريتها ، ورفاهيتها المتبادلة والعامة .

وقد أنتهت الحرب وأعترفت معاهدة سنة ١٧٨٣ باستقلال المستعمرات الثلاثة عشر وحريتها وسيادتها . ولـكن الاتحاد الـكونفدرالى أصبح عصبة من المستقلين المتعضين مما أظهر عجز الـكونجرس الذى خلق فى ظل مواد الاتحاد الـكونفدرالى . فقد أفتقد السلطة لإدماج الولايات فى وحدة ولتخيف منافساتها التجارية وإقامة عملة سليمة وإزالة أسباب الاضطرابات الداخلية وتشجيع المصالح الأمريكية فى الخارج وقد أقتنع واشنطون وهاميلتون

وماديسون وآخرون كثيرون ممن عملوا على أن يجمعوا الولايات برباط الاتحاد بأن حكومة الاتحاد الكونفدرالى يجب أن تعدل أو أن يحل محلها نظام جديد . فكتب واشنطون « إنى لاأعتقد أننا نستطيع أن نستمر طويلا كأمة دون أن نضع فى مكان ماسلطة تسود الأمة جميعها بطريقة تعدل فى نشاطها نشاط سلطة حكومة الولايات التى تسيطر على الولايات العديدة » وقد أحس جميعهم بالشعور أن جميع أمريكا يجب أن تكون واحدة ، وهو الشعور الذى يقوى راوبط الوحدة التى تلدالأمة الجديدة ، ولقد قال راش Rush « إننا نحن الآن أمة جديدة . فكلما أستهدف الواحد خدمة أمريكا كلما خدم مستعمرته . ولقد بالغنا فى التحرر الذى أستعملنا به كلمة « أستقلال » ، فنحن معتمدون كل على الآخر ولسنا ولايات مستقلة عن بعضها أستقلالا تاماً .. وإنى إذا مادخلت ذلك الباب ، أعتبرت نفسى مواطنا أمريكيا » .

وقد وجدت هنا جراثيم إتحاد يحمل الآن اسم الحكومة الفدرالية . إلى مؤتمر فيلادلفيا سنة ١٧٨٤ الذين أرسلوا بواسطة الولايات من أجل التحضير لمراجعة مواد الاتحاد الكونفدرالى ، تجاوزوا حد التعليمات وضعوا دستوراً جديداً من غير أن يعرفوا أنهم بذلك يبتكرون مشروعا للحكم جديداً كل الجدة ، وسوف يصبح مساهمة واضحة وذات تأثير كبير ساهم بها الأمريكيون فى فن الحكم .

وإن الآباء المؤسسين قد حاولوا أن يزيلوا العيبين الأساسيين لمواد الاتحاد الكونفدرالى :

١ — بأن يزيلوا تسلط الأجزاء على الكل وأن يوفقوا بين سلطتين مختلفتين ، سلطة الولايات وسلطة الحكومة المركزية.

٢ — وأن يزيلوا إعتماد الحكومة في المركز على حكومة الولايات التي عملت بينها وبين الفرد فأخذوا بمبدأ تحديد وتقرير وظائف وسلطات الحكومة كوسطاء القومية بدقه وذلك لكونها جديدة وعامة وشاملة ، على أن تكون جميع الوظائف والسلطات الاخرى تابعة للولايات . ولجعل سلطات الحكومة المركزية واقعية ، قبلوا حقيقة تخويلها بين أشياء أخرى بسك النقود وتنظيم التجارة وإعلان الحرب وفرض الضرائب . وقد خصت الحكومة المركزية بكونجرس لسن القوانين في موضوعات أسندت لسلطانها ، وبهيئة تنفيذية بوسائل ملائمة للتنفيذ ، وهيئة قضائية بسلطة لحفظ التوازن بين الكل والاجزاء ولكفالة سيادة الدستور . وفوق كل شيء ، قصد بأن تستمد الحكومة القومية تأييدها وتفويضها من الشعب كناخبين وأن تحمل خدماتها مباشرة اليهم كأفراد .

أخذ البلاد الاخرى بنظام الحكم الفدرالي :

وما أن أثبتت الولايات المتحدة نجاحها في تطبيق الاتحاد الفدرالي ، حتى تقررت سابقة يستطيع الآخرون ذو الظروف المشابهة أن يتبعوها . وكانت أول دولة تفعل ذلك سويسرا . ففي سنة ١٨٤٧ أضطرب الاتحاد الكونفدرالي في سويسرا بسبب محاولة سبع كانتونات كاثوليكية في أن تنفصل ، ولكن الاغلبية البروتستنتية قضت على الانفصاليين الذين كونوا عصبة منفصلة أسموها Sonderbund وفي الواقع أن هزيمة الكانتونات الكاثوليكية السبعة كان إنتصاراً لحركة الوحدة القومية . وفي العام التالي أجتمع البرلمان السويسري ووافق على دستور جديد مما خلق اتحاداً فدراليا على نمط الاتحاد الفدرالي في أمريكا .

وكانت كندا الدولة التي تلت سويسرا في الأخذ بالنظام الفدرالي في سنة ١٨٦٧

ولو أن الاتحاد الفدرالى الكندى قد نتج من مجموعة مختلفة من العوامل فالسبب المباشر للحركة الفدرالية كان الصراع العنصرى بين « الجماعات القومية » البريطانية والفرنسية ، أو « أمتين متحاربتين داخل أعماق دولة واحدة » كما أشار إلى ذلك تقرير درهام Durham مما جعل عمل الحكومة الموحدة غير ممكن . وقد أضافت المشاكل الاقتصادية إلى عناء كندا المنقسمة على نفسها . كما كان الدفاع أمراً هاماً يواجهها بمطالبه . وفى سنة ١٨٦٤ تولت حكومة ائتلافية تعهدت بتحقيق التوحيد . وكانت النتيجة النهائية قانون أمريكا الشمالية فى سنة ١٨٦٧ وأقيم دومينيون كندا . ولكن مشروع توزيع السلطات بين المركز والمقاطعات سار على عكس النموذج الأمريكى وكان ذلك بالضرورة راجعا بصفة جوهرية إلى الدروس التى تعلمها الكنديون من حرب أمريكا الأهلية فى سنة ١٨٦٠ . فالمقاطعات أعطيت سلطة تشريعية منفردة على قائمة من الموضوعات المحددة ، واحتفظ بالموضوعات الباقية للدومنيون . واعطيت حكومة الدومنيون أيضا سلطة وقف أى قانون تسنه الهيئة التشريعية فى المقاطعة ، وتعيين نائب الحاكم فى المقاطعة وإعطائه التعليمات بمنع موافقته على مشروعات قوانين المقاطعة واحتجازها لنظر الحاكم العام ، وله الحق فى أن يرفض الموافقة على مثل هذه القوانين المحجوزة . وأخيرا وضعت التعيينات لجميع المناصب القضائية الهامة فى أيدى الهيئة التنفيذية فى الدومنيون .

أما فى تكوين الاتحاد الفدرالى الاسترالى ، فقد كانت الحاجة إلى الدفاع المشترك أقوى العوامل ، ولو أن المسائل الاقتصادية كانت أيضا متضمنة وقد خرج الكومنولث إلى الوجود فى ١ يناير سنة ١٩٠١ . وعدد الدستور السلطات الجوهرية للحكومة الفدرالية واستمرت السلطات الباقيه فى أيدى الولايات .

وأعطيت السلطات الضريبية الاساسية للحكومة الفدرالية ، على أن يعاد ثلاثة أرباع الدخول إلى الولايات أثناء العشر سنين الأولى .

وقد أخذ الأتحاد السوفييتى بنظام الحكم الفدرالى كتنازل للقوميات والقبائل المتنوعة التى تسكن روسيا وذلك أستهدافاً لبناء دولة قوية . ووصف لنين الفدرالية بأنها خطوة نحو « أقوى توحيد للقوميات المختلفة فى دولة سوفييتية واحدة ديموقراطية مركزية » وإن دستور سنة ١٩٣٦ يعطى بعض السلطات المعينة إلى حكومة الاتحاد ويترك السلطات الباقية مع الجمهوريات المكونة ، وتباشر كل جمهورية سلطتها فى أستقلال عن الحكومة المركزية . ويعطى الدستور كذلك للجمهوريات المكونة الحق فى الانفصال .

طرق توزيع السلطات :

وإن هذه الانواع التى اتخذها الموضوع الفدرالى تبين أن طريقتين قد أتبعتا فى توزيع السلطات بين الحكومة المركزية والحكومات الاقليمية . فنظام الولايات المتحدة وسويسرا وإستراليا يقوم على أن الحكومات المركزية قد أعطيت سلطات محددة على حين أن السلطات الباقية قد تركت لحكومات الولايات . وبالنسبة للولايات المتحدة قد عولجت هذه النقطة بالتعديل العاشر الذى يقرر أن « السلطات غير المفوضة للولايات المتحدة بواسطة الدستور أو المحرمة به على الولايات فانما يحتفظ بها للولايات على الترتيب أو للشعب .

ويقرر الدستور السويسرى صراحة بأن الكانتونات « ذات سيادة إلى الحد الذى لم تقيد عنده سيادتها بواسطة الدستور الفدرالى ، وعلى هذا النحو فهى تمارس جميع الحقوق التى لم تخول إلى السلطة الفدرالية » وإن الاسباب التى دعت الى الأخذ بهذا النظام أسباب تاريخية إلى حد بعيد . فاللاتحاد الفدرالى

قد شكل فى كل حالة باتحاد ولايات كانت من قبل مستقلة ذات سيادة . ولقد رغبت الولايات فى أن تحتجز لنفسها جميع السلطات الحكومية فيما عدا السلطات التى كان واضحا أنه من الضرورى اضفاؤها على الحكومة المركزية حتى يمكن إقامة إتحاد نافذ .

إما فى كندا فان الطريقة التى أتبعت كانت عكس ما أتبع فى الولايات المتحدة وسويسرا . فهنا أيضاً قررت الأحداث التاريخية مجرى الأمور . ويلاحظ جننجز Jennings « أن جميع الدساتير ورثة الماضى كأنها أصحاب الوصية للمستقبل » فالصراع العنصرى المستمر بين البريطانين والفرنسين وعجز الحكومة الموحدة إلى جانب العلاقات الفاترة مع الولايات المتحدة قد عزز الحجج الداعية إلى التوحيد وإلى إقامة سلطة قومية . ولكن التجربة التى تعرض لها الاتحاد الامريكى وكاد أثناءها أن يحل فى الحرب الأهلية أدت بالساسة البريطانين والكنديين إلى نتيجة أن الحكومة المركزية يجب أن تملك سلطات أكثر مما تملك نظيرتها فى الولايات المتحدة . وعلى هذا النحو فإن الدستور الكندى — قانون شمال أمريكا الشمالية فى سنة ١٨٦٧ يقسم السلطات بين المقاطعات وحكومات الدومنيون بطريقة تكفل المقاطعات السيطرة التامة على قائمة من الموضوعات المحصاة ، وللدومنيون سيطرة تامة على الموضوعات الباقية التى أحصيت أيضا لتأكيد وضوحها ولو أن إحصاءها ليس بشامل . وإن الهيئات التشريعية للدومنيون والمقاطعات ومتميزة بعضها عن البعض الآخر ، وليس لأى منها سلطة تغيير الدستور فيما يتصل بتوزيع السلطات . ولهذا ففى كندا أعطيت السلطات المحصاة للمقاطعات أما بقية السلطات فقد تركت لحكومة الدومنيون .

وهناك بعض الباحثين فى النظام الفدرالى الذين يذهبون إلى أن المبدأ الفدرالى يشتمل على تقسيم السلطات بطريقة تحصى وفقها فى الدستور السلطات التى تمارسها الحكومة المركزية ويترك باقى السلطات للحكومات الاقليمية ، ولا يكفى فى رأيهم بالنسبة للنظام الفدرالى أن تكون الحكومات المركزية والاقليمية مستقلة كل منها فى دائرة إختصاصها . فتلك الدائرة يجب أن تحدد بطريقة خاصة أى أن السلطات الباقية يجب أن تكون مع الحكومات الإقليمية وإذا ماطبقنا هذا المقياس ، فان الحكومه لا تكون فدراليه إذا ماعينت سلطات الحكومات الاقليمية وتركت بقية السلطات للحكومة المركزية . فدساتير الولايات المتحدة وسويسرا وأستراليا تشتمل على المبدأ الفدرالى لانها تحصى بطريقة واضحة الموضوعات التى تمارس هيئاتها التشريعية المركزية سيطرتها عليها ، وتقرر فوق ذلك أن السلطات التى لم تعط على هذا النحو إلى الحكومات المركزية تستمر مع الولايات والكانتونات .

ولكن مثل هذا الاختبار للفدرالية ، فى رأى هوير ، يركز على خاصة ضحلة نسبياً . فهو يقول « إن النقطة الجوهرية لا تقوم على تقسيم السلطات على نحو تكون فيه الحكومات الاقليمية صاحبة السلطات المتبقية فى ظل الدستور وإنما يعمل التقسيم بطريقة لا تسمح للحكومة العامة أو الحكومة الاقليمية أن تكون تابعه للأخرى ، مهما كان صاحب السلطه المتبقيه » ولا شك فى أن مسألة السلطه المتبقيه أمر هام إذ أنه يؤثر فى توازن السلطة فى الاتحاد الفدرالى ولكن هذه المسألة ذاتها لا تجعل من حكومة فدرالية وإن النقطة الجوهرية فى المبدأ الفدرالى تقوم على ما إذا كانت سلطات الحكومة مقسمة بين سلطات متناسقة مستقلة أم لا . أما ماهية نظام توزيع السلطات ومكان وجود السلطة

الباقية فأمر غير ذى شأن . فظروف كل بلد هى التى تقرر أى طريقة تتبع .
وما يميز الحكومة الفدرالية من الحكومة الموحدة هو أن الحكومات الاقليمية ليست تابعة للحكومة المركزية ، وليست الواحدة من خلق الأخرى . وكلاهما يستمتع بشخصية قانونية ومعنوية ولا يهم أن كان تقسيم السلطات قد أجرى باحصاء سلطات الحكومة المركزية وترك السلطات الباقية للحكومات الاقليمية أو إن كان التقسيم قد أجرى باحصاء سلطات كلا الحكومات المركزية والاقليمية وترك السلطة الباقية للحكومة المركزية . وما يجعل الدستور الكندى « شبه فدرالى » يتلخص فى تلك الأمور التى تكون فيها حكومات المقاطعات تابعة للحكومة المركزية وليست متناسقة معها . وهذه الأمور : هى سلطة الهيئة التنفيذية للدومنيون فى أن تلغى أى قانون تسنه الهيئة التشريعية فى المقاطعة حتى وإن كان يقع فى دائرة سلطاتها ، وأن الهيئة التنفيذية للدومنيون تعين نائب الحاكم العام فى المقاطعة وتستطيع أن تصدر له التعليمات بأن يمتنع عن الموافقة على مشروعات قوانين المقاطعات ويحتجزها لنظر الهيئة التنفيذية للدومنيون ، وقد ترفض الموافقة على مثل هذه المشروعات المحتجزه وإن هى رأت أن ذلك من المناسب .

وتوجد عناصر وحدوية فى الشكل الفدرالى للدستور ، ولكن قانون الدستور شىء والتطبيق شىء آخر ، ومن ثم فهناك فرق بين الدستور الفدرالى والحكومة الفدرالية . ويشير هوير إلى هذا الفرق بصفه خاصه فيقول « إن بلدا قد يملك دستوراً فدرالياً ولكن قد يطبق ذلك الدستور بطريقة لا تصبح حكومته بها حكومة فدرالية . أو أن بلدا ذات دستور غير فدرالى قد تطبقه بطريقة تجعل منها مثالا للحكومة الفدرالية » . وفى الواقع أن العناصر

التوحيدية فى كندا لم تطبق بدرجة تجعلها كا مهملا ، كما أنها لم تطبق بدرجة تتعرض مع المبدأ الفدرالى . فكما يقول هوير « إن كانت كندا لا تملك دستوراً فدرالياً ، فهى تملك حكومة فدرالية » وإن الولايات المتحدة وسويسرا واستراليا تملك دساتير فدراليه كما تملك حكومات فدراليه، ولو أن عملية التركيز فى جميع البلاد تسير على نطاق مروع . وإن سمح لهذه النزعة أن تعمل من غير أن توقف عند حد ، فان حكوماتها قد تتحول فى المستقبل القريب جداً إلى حكومات شبه فدراليه .

ويوجد السلطان المشترك فى جميع الحكومات الفدرالية الحديثة ، ويصاحبه شرط بأنه عندما تصطدم قوانين الحكومة المركزية فى الميدان المشترك بقوانين الحكومات الاقليمية فى ذلك الميدان ، فان القوانين الاقليمية يجب أن تخلى الطريق للقوانين المركزية . وإن مدى السلطان المشترك يتنوع تنوعاً كبيراً . ففى كندا يشتمل على موضوعين فقط ، على حين أنه فى الولايات المتحدة واستراليا يتسع الميدان المشترك وهو فى سويسرا أصغر منه فى الولايات المتحدة واستراليا ، وأنه أوسع مما هو عليه فى كندا . ولا يتنافى السلطان المشترك مع المبدأ الفدرالى . وفى الحق أن أسباباً كثيرة تدعو إلى تزويد الدساتير بالسلطان المشترك . ويذهب هوير إلى « أنه من الأفضل دائماً — إن أمكن — أن يسمح بالسلطان المشترك وربما يكون ذلك كإجراء أنتقالى فقط ففى معظم الأحوال لن يمكن تجنبه . ولكن من الأرجح أن ما يعمل على خير وجه وجود قائمة قصيرة لاتسمح بالتدخل وقائمة مشتركه أميل إلى الطول » .

الاسس الجوهرية للحكومة الفدرالية :

إن تقسيم السلطات بين الحكومات المركزية والاقليمية ، الذى يعدجوهر الفدرالية يتضمن ثلاثة نتائج :

(أولا) يجب أن يسجل التنظيم فى دستور مكتوب .

(ثانياً) يجب أن يكون الدستور جامداً .

(أخيراً) وجود محكمة عليا .

(١) الدستور المكتوب :

إن الدستور بالنسبة للحكومة الفدرالية يجب بالضرورة أن يكون دستوراً مكتوبا ويكتب ديسى فى ذلك قائلا « إن إقامة تنظيم من هذا النوع على انواع من التفاهم والعرف لابد وأن ينتج أنواعاً من سوء الفهم والاختلاف»[١] وإن مواد المعاهدة أو بتعبير آخر الدستور يجب لهذا السبب أن تسجل كتابة . فالدستور يجب أن يكون وثيقة . ويقول هوير إذا أريد للحكومة أن تكون فدرالية ، فيجب أن يكون دستورها صاحب السلطة العليـــــا . ويعنى بسلطة الدستور العليا أن « شروط الاتفاق التى تقيم الحكومات العامة والاقليمية والتى توزع السلطات بينها يجب أن تكون ملزمة للحكومات العامة والاقليمية وإن هذه ضرورة منطقية من تعريف الحكومة الفدرالية ذاته »[٢] وإذا أريد للحكومة المركزية والحكومات الاقليمية أن تكون متناسقة الواحدة مع الأخرى فيجب ألا تكون أى منها فى مركز يجعلها تتخطى مواد الدستور فيما يتصل بسلطاتها ومكانتها التى لها أن تستمتع بها . فان تحديد المركز والسلطات الدستورية يشجع إرادة الاتحاد ويخلق الثقة فى الوحدات المتحدة حتى تضمن قدامة دوائر سلطانها بطريقة دينية .

---

(١) Dicey : Law of the Constitution. P. 142

(٢) Wheare : Federal Government, p. 55.

٢ — الدستور الجامد

وإن النتيجة الطبيعية لإسناد السلطة العليا للدستور وكونه دستوراً مكتوبا هي أنه يجب ألا يكون معرضا للتغيير بواسطة الهيئة التشريعية المركزية أو بواسطة الهيئات التشريعية الاقليمية في ظل الاجراء التشريعي العادي . وإن ديسى يقول « إن قانون الدستور يجب إما أن يكون ثابتا أو قادراً على التغيير فقط بواسطة مافوق وأبعد من الهيئات التشريعية العادية سواء كانت هيئات تشريعية فدراليه أو في الولايات مما يوجد في الدستور » ويقول هوير « إنه من الجوهرى بالنسبة للحكومة الفدرالية أنه يجب ألا تسند سلطة تعديل الدستور فيما يتصل على الأقل بمواد الدستور التي تنظم مركز وسلطات الحكومات العامة والاقليمية إلى الحكومة العامة أو إلى الحكومات الاقليمية بطريقة إستئثارية »[1] أما إذا أسندت بطريقة إستئثارية لمجموعة واحدة من مجموعتى الحكومات ، فان ذلك لايعطى المساواة في المركز لكليهما ، ومن المحتمل أيضا أن الواحدة التي تملك هذه السلطة قد تقوم باجراء التشريع العادى بغزوة على أختصاصات السلطان الأخرى .

ولايهم من الناحية المنطقية أين توضع سلطة تعديل الدستور ، ولكن يقول هوير إنه « لاشك من الناحية العملية أنه من الحكمة إشراك كلا الحكومة العامة والأقاليم ، سواء حكوماتها أو شعوبها ، في العملية » ففي الولايات تقترح التعديلات الدستور بواسطه أغلبيه ثلثى كلا مجلسى الكونجرس أو بمؤتمر يدعى بواسطة الكونجرس بناء على طلب الهيئات التشريعية في ثلثى الولايات وإن التعديلات المقترحة تصبح نافذة عندما يصدق عليها بواسطة الهيئات التشريعية في ثلاثه أرباع الولايات أو بواسطة مؤتمرات في ثلاثة أرباع الولايات حسب ما يقترح الكونجرس من إحدى الطريقتين للتصديق كما أن الدستور يقرر أيضا أنه لايحدث تعديلات في حدود الولايات القائمة من غير موافقة الهيئات

---

(1) Wheare : Federal Government, p. 57.

التشريعية فى الولايات المعينة وموافقة الكونجرس وفى أستراليا يستطاع تعديل الدستور عند إقتراح الأغلبية المطلقة لمجلس البرلمان فى الكومنولث — أو فى الظروف المؤكدة لمجلس واحد — والتصديق عليه باستفتاء الشعب . وإذا وافقت أغلبية جميع الناخبين فى هذا الاستفتاء على القانون المقترح ، وإذا كان فى أغلبية الولايات توافق أغلبية الناخبين أيضا على التعديل المقترح ، فانه عندئذ يعرض للموافقة الملكية . واشترط كذلك أن التعديلات المتصلة بتغييرات فى تمثيل الولايات فى أى مجلس من مجلسى البرلمان أو بتغييرات فى حدود الولايات يجب أن يوافق عليها بواسطة أغلبية الناخبين فى الولايات المعينة .

(٣) **وجود محكمة عليا :**

أن ضرورة وجود محكمة عليا أو فدرالية فى الاتحاد الفدرالى لها سلطة تفسير الدستور حقيقة مقررة . ويقوم القضاء الفدرالى بوظفتين هامتين :

١ — فهو يقضى فى منازعات السلطات والاختصاص التى تنشأ بين الحكومة المركزية والحكومات الاقليمية أو بين حكومة إقليمية وأخرى .

٢ — ويحفظ الحكومات المختلفة داخل حدودها حتى أنه لا تستطيع واحدة منها الجور على دائرة سلطان الأخرى وإختصاصها .

وإن أريد للمبدأ الفدرالى أن ينفذ حقا ، فمن الضرورى أن يوجد هنالك حكم مستقل عن كلا الحكومات المركزية والاقليمية ويكون يقظا لمنع أى مجموعة من الحكومات من إزعاج التوازن بين القوى المركزية الطاردة والقوى المركزية الجاذبة ، فالتوازن الموفق بين القوتين هو جوهر الفدرالية ولا يمكن أن توجد هنالك سلطة أخرى سوى قضاء مستقل نزية يستطيع أن يعمل حارسا

للدستور وبذلك يحمى التوزيع الدستورى للسلطات . ولقد عبر مل عن الحاجة إلى قضاء فدرالى بطريقته الخاصه وتقتبس كلماته أو تشرح فى جميع المراجع الخاصة بالحكم الفدرالى . فهو يقول « من البين أنه من الضرورى ألا يقتصر على تعيين حدود الدستور لسلطة كل من الحكومات المركزية والاقليمية تعيينا واضحا دقيقا ، ولكن يجب ألا تسند لسلطة القضاء بينهما فى أى قضية من قضايا النزاع إلى أى من الحكومتين ، أو إلى أى موظف خاضع لها ، وإنما تسند إلى حكم مستقل عن كليهما . فيجب أن تكون هنالك محكمة عدل عليا ، ونظام من المحاكم المتناسقة فى كل ولاية من ولايات الإتحاد ، تعرض أمامها مثل هذه المسائل ويصبح حكمها عليها فى المرحلة أو الاستئناف الأخير أمرا نهائيا »[١] ويقول سدجويك Sidgwick إنه كلما أعطى إستقرار أكثر للدستور يجعل عملية تغييره صعبة ، كلما عظمت أهمية هذه الوظيفة القضائية لتفسير مواده[٢] .

مزايا وعيوب الحكومة الفدرالية :

إن الفدرالية ابتكار قدم خدمة جليلة فى الماضى ، ولا يزال يمكن له أن يقدم خدمة فى الوقت الحاضروذلك بربط شعوب متشابهة فى المصالح السياسية بعضها ببعض فى ظل حكومة مشتركة . ويعده الكثيرون ترياقا يعالج كثيرا من الادواء الاقتصادية والسياسية التى يعانى العالم منها اليوم ، ويذهب بهم الخيال إلى تصور مشروع للاتحاد الفدرالى العالمى . وبدون الدخول فى مجال التأمل السياسى فيما يتصل بصلاحية الاتحاد الفدرالى العالمى وقبول الفدرالية كما

---

(١) Mill : Representative Government p. 370.

(٢) Sidgwick : Elements of Politics p. 540.

هى عليه الآن ، يستطاع القول بأن الدول المستقلة الصغيرة لاتستطيع الحياة وسط الدول الحديثة المتنافسة ؛ وإنها لتجد بديلا طيبا فى نظام فدرالى للحكم يجلب اليها مزايا الاتحاد بينما يحفظ إستقلالها السياسى فى الوقت نفسه

فالفدرالية تقوم على مبدأ الجمع بين الوحدة والتنوع. وإن مثل هذه الحاجة تقوم خاصة فى البلاد ذات المساحات الاقليمية الواسعة أو ذات الاختلافات العنصرية أو الثقافية أو الدينية أو اللغوية العميقة. ويبدو أن الحكومة الفدرالية هى الحل الممكن الوحيد لمثل هذه المشاكل. فهى تبعث الانسجام بين الاستقلال المحلى والوحدة القومية ، وبذلك تقوم توازنا بين القوى المركزية الجاذبة والقوى المركزية الطاردة فيسند إلى الحكومة المركزية وظائف ذات أهمية قومية واهتمام عام . أما الشئون الأخرى ذات المصلحة المحلية التى تختلف فى أقسام البلد المختلفة فتترك لشعب تلك القطاعات محلها . وبهذه الطريقة تقدم الحكومة الفدرالية مزجا موفقا بين المركزية واللامركزية .

وتمنع الحكومة الفدرالية نشوء الاستبداد المنفرد، وتضع حداً لنمو السلطة البيروقراطية وتحفظ الحرية السياسية للشعب وإن سوء استعمال السلطة بواسطة السلطة المركزية يقاوم بيسر أكثر بواسطة الفدرالية النشيطة مما يستطيعه أى شكل آخر من أشكال الحكم . وإن بريس Barcy يلاحظ أن الفدرالية تسمح بالتجارب فى التشريع والادارة المحلية مما قد يكون خطرا إن طبق على البلد كله . وإن التقسيم الاقليمى للوظائف يريح أيضا الحكومة المركزية من وظائف مرهقة كثيرة . وتضيف الفدراليه إلى الكفاءة فى الادارة كذلك لأن تقسيم السلطات متصل بالحاجات للحياة .

وتقدم الحكومات الفدرالية مدارس ممتازة للتعليم السياسى لأنها مؤسسة

على المبادىء الديموقراطية من إنتخاب حر ونقد ونظم نيابية حرة . فكل مواطن لديه حكومة مصغرة متكاملة وقريبة نسبيا إلى مسكنه مما يمكنه من أن يترك طابعه عليها بيسر أكثر مما يستطيع التأثير فى الادارة القومية .

ولـكن لا يمكن إنكار أن الفدرالية لها عيوب . فالهيئة التى تضع الدستور للحكومة الفدراليه عليها ألا تحمل مجرد عبء التزويد بمجموعتين من الحكومات وإنما تقرر أيضا الطريقه التى بها سوف يوزع مجموع السلطة الحكومية بينها . وإن هذا عمل من الصعوبة بحيث يصبح أداؤه أداءمرضيا أمرا مستحيلاإذ أنه يعادل تقسيم حياة الأمه إلى أقسام منفصلة . فما قد كان من المأمون أن يترك من قبل للوحدات المنفصلة قد يتطلب مع مضى الزمن وفى الظروف المتغيرة تنظيما وقرارا قوميا . ويقود هذا إلى المنازعات المريرة فيما يتصل بسلطان الحكومتين ؛ وإن تاريخ الولايات المتحدة والبلاد الفدرالية الأخرى ملىء بمثل هذه المجادلات . ويكتب جيتيل Gettel فى ذلك قائلا « إن تحقيق التلاؤم المناسب بين الحكومات المركزية والمحلية يصبح على هذا النحو مصدرا مستمرا للمشاكل ، ويقوم دائما خطر الثوره على تكوين تحزبات طائفية » .

واذن فالشرط الواجب توافره لقيام الحـكومة الفدراليةهو إسناد السلطة العليا للدستور مما يتضمن دستوراً مكتوبا وجامدا . وتعنى السلطةالعليا للدستور أنه يجب أن تـكون نصوص الاتفاق التى تقيم الحـكومات المركزيةوالاقليمية والتى توزع السلطات بينها ملزمة لها جميعا . وإن أريد تنفيذ أى تغيير فانه يجب أن يتم بتعديل الدستور كما هو مبين بواسطة القانون وليس بواسطة أى اجراء تقوم به أى مجموعة من الحـكومتين من جانب واحد . إذ أن عملية تعديل الدستور صعبة ومعقدة ، فليس من الممكن أن نحصل على النتائج المرغوبة كما

وعندما تتطلبها حاجات الشعب والبلد . ومن الممكن أيضا أن السياسة المعرضة لعدد من الحكومات الاقليمية قد تخلق صعوبات لاضرورة لها في طريق التعديل . فكل التعديلات الدستورية فى الولايات المتحدة تستلزم التصديق عليها بواسطة ثلاثة أرباع الولايات بعد الموافقة عليها بأغلبية ثلثى الكونجرس. وليس هنالك نص على تحديد زمن التصديق مالم يتقرر ذلك خاصة بواسطة قرار الكونجرس ، وإن عدم وجود هذا النص يجعل الأمر لعبة فى أيدى الولايات ويضيع التأخير غير المحدد الغرض الذى يكمن وراء التعديل . فمثلا اقترح الكونجرس فى سنة ١٩٢٤ التعديل الخاص بعمل دون تعيين حد زمنى للتصديق ، فلم يصدق عليه حتى سنة ١٩٣٧ سوى ثمان وعشرين ولاية . وإن نظام التعديل الدستورى فى أمريكا يجعل أيضا من الممكن لثلاث عشرة ولاية صغيرة أن تتجمع وأن تعطل أغلبية ساحقة للولايات الباقية فى جهودها لعمل لتغير دستورى مطلوب .

وتنقسم سلطات الحكم فى الاتحاد الفدرالى بين مجموعات من الموظفين تتعادل فى عددها مع الأقسام السياسية الكبرى ، مع إضافة الحكومة المركزية بالطبع ، فأجهزة الحكم بدلا من كونها أجزاء من أداة ادارية متكاملة تكاملا عاليا عاميا ، تصبح أجزاء من أنظمة إدارية عديدة مختلفة . وإذ أن الولايات متناسقة فيما يتصل بمركزها ، فانه يمكن فقط تحقيق السياسة المتجانسة للخير العام بالاتفاق الاختيارى بين الجميع على أن يتعاونوا . وهذا شىء غالبا ما يكون صعب التحقيق إن لم يكن مستحيلا ، فالمصالح الخاصة لجميع وحدات الاتحاد الفدرالى المكونة له ليست مماثلة ومن المرجح أن كل وحدة تتبع السياسة التى يبدو لها أنها تفضى إلى تحقيق مصالحها الخاصة غير مبالية

بمصالح الدولة ككل . ومما هو أخطر أن إختلاف المصالح قد يدفع الولايات إلى الصراع كل الصراع كل مع الأخرى أو صراعها بطريقة جماعية مع الحكومه المركزيةوحتى عندما لايكون هنالك صراع بين المصالح ، فان خسارة عظيمة غالبا ما تحدث عندما لايكون عمل معين تحت إدارة واحدة

ويذهب الناقدون للحكم الفدرالى إلى أن فى إدارة الشئون الخارجية يظهر ضعفا وتناقضا ذاتيا . كما أن الحكم الفدرالى يكلف كثيرامن الناحية الماليةوذلك لأنه يوجد فيه ازدواج كبير فى الجهاز والاجراء الادارى وإنه لمضيعة للزمن والنشاط فى أنه يعتمد كثيرا على المفاوضة السياسيةوالادارية من أجل الحصول على التجانس فى القانون والتنفيذ الادارى الملائم له .

النزعة العامة الى زيادة سلطات الحكومة المركزية .

لقد تعرضت نظرية الفدرالية وتطبيقها إلى تغيير أساسى ؛ وحقيقة الأمر أنه فى جميع الدول التى اتخذت النظام الفدرالى فى الحكم ،وجدت حركة منتظمة لاصلاح العيوب الناشئة من التوزيع الدستورى للسلطات وذلك بالزيادة المستمرة لسلطات الحكومة المركزية وقد تم هذا فى الولايات المتحدةجزئياً بواسطة التعديل الدستورى ، ولكن أساساً بواسطة إعطاء مواد الدستور التى تحدد سلطات الحكومة المركزية سعة فى التفسير لم تكن من المؤكد تدور بخلد واضعى الدستور . وإن نظريات السلطات المتضمنة والسلطات الذاتية ، وقداسة العقود وقرارات أخرى كثيرة للمحكمة العليا تقوم دليلا واضحاً على توسيع نفوذ الحكومة القومية أو سيطرتها على الوظائف التى كانت تعتبر من قبل من اختصاص الولايات وتحت سلطانها. وبالمثل فى أستراليا قد أجيزت عملية المركزية بواسطة المحكمة العالية . ويقول هانكوك Hancock « إن الولايات الأسترالية

قد تعلمت فى مرارة أن الوارث لما تبقى هو الرابح دائما حسب الوصية. فأحياناً يأخذ الوارث لأشياء معينة معظم الميراث ولا يترك له شيئا سوى الديون »[1]

ولقد أدت أربعة عوامل هامة فى سويسرا إلى عملية المركزية : الحرب والكساد الاقتصادى والمطالبة بخدمات إجتماعية متزايدة على الدوام والثورة الآلية والفنية فى المواصلات والصناعة . وإن هذه العوامل ليست خاصة بسويسرا . فهى توجد فى الاتحاد السويسرى مثلما توجد فى الاتحادات الفدرالية الأخرى . ويقول سيت Sait « إن الحكومة الشاملة هى رد فعل ضد الضغط الشامل » وقد يكون الضغط داخليا كما قد يكون خارجيا . فالحرب دائما دافع أعظم إلى المركزية فهى تزيد من سيطرة الدولة على المجتمع ، وذلك لأن الحماية والأمن يصبحان من أعظم الاهتمامات البارزة للأمة وهما من أشهر الوظائف الأساسية للدولة . وتتطلب الحرب من أجل كسبها قيادة موحدة وخططاً متناسقة وعملا سريعا . وهى تعنى أيضا تعبئة العمل الضرورى وسلطات نظم الحكومة ، مركزية وإقليمية . والنتيجة الواضحة هى أن الحواجز الدستورية التى تعترض سلطان الأجزاء المتنوعة للحكومة تصبح غير صالحة للعمل . ويصدق هذا بالطبع على عالم مذعور بواسطة الحروب الماضية ومذعور من الحروب الجديدة . ولا يمكن لبلد أن تنتظر من ناحية الدفاع حتى تعلن الحرب . فهى يجب أن تكون دائما مستعدة لدفع احتمالات الحرب وكسبها إن هى أتت فعلا وهذا يعنى القدرة على تعبئة الموارد الصناعية للبلد وعلى استخدام المعرفة العلمية عند الأمة فى واجب الدفاع « فكل شىء من مقررات الطبيعة التى تعلم فى المدارس إلى المحافظة على الموارد الطبيعية وصيانة الاقتصاد يؤثر فى إمكان اشتمال الحرب » .

---

(١) W.K. Honcock : Austrolia p. 117

وإن تشريع البرنامج الجديد للرئيس روزفلت وموقف المحكمة العليا من ذلك البرنامج يدلان بوضوح على التطور السريع للمركزية . وقد أبتكرت سياسة البرنامج الجديد القائمة على توسيع إختصاصات الحكومة المركزية كوسيلة جديدة لمحاربة الطارىء القومى الجديد المتمثل فى الكساد . وإن العالم اليوم مذعور من خطر الكساد ذعره من خطر الحرب وهذا يؤكد الاعتراف بالحاجة إلى إعادة وضع السلطات فى ميزان جديد دون استبعاد أجهزة الحكم المحلية القوية . ويقول ليبسون Lipson « إنه منذ سياسة البرنامج الجديد قد تغير الموقف تغيراً هائلا . فالعلاقات بين الحكومة الفدراليه وحكومات الولايات أصبحت أكمل وأوثق . وتأيدت العلاقات الفدراليه المحليه وأصبح التعاون بين السلطات الفدرالية وسلطات الولايات والسلطات المحلية أكثر حدوثاً الآن » ويعزى الكثير من هذا التعاون والاتصال إلى الاستعمال الوفير لوسيلة منح إعتمادات المساعدة بطريقة مشروطة . وهذه الاعتمادات هى مدفوعات تدفعها الحكومة القومية لحكومات الولايات والادارات المحلية مع خضوعها لشروط معينة لمساعدة وجوه النشاط التى تديرها الولايات وفروعها السياسية . وإذ أن هذه الاعتمادات مشروطة ، فمن التجربة الشائعة أن الذى يعطى مالا يجب أن يرى الوفاء بتلك الشروط . وإن الشروط التى تفرضها الحكومة المركزية تتصل بأغراض الخدمة المدنية والمبدأ الذى تقوم عليه ، وبنيان الادارة وإجراآتها ، واختيار الموظفين وإدارأتهم ، وتقديم التقارير والخضوع للتفتيش . ومن ثم فان نظام منح الاعتمادات المساعدة يقوم أساساً وسطا بين قيام الحكومة الفدرالية المباشر ببعض وظائف الولايات والادارات المحلية مع ما فى ذلك من معالجة ارتجالية ومستويات متنوعة . ويجعل

ذلك من الممكن تحقيق مستويات قومية مع الابقاء على معظم منافع الادارة قريبا من الشعب »[١] .

وإن جميع البلاد الفدرالية تتحرك الآن نحو نظام إقتصادى وإجتماعى موحد يوازى فى إتساعه إتساع إقليمها جميعه . ولا يمكن لمشكلة واحدة أن تعزل وينظر اليها من وجهة نظر محلية أو يوجد حل محلى لمشكلات محلية » وكلما إزدادت كثافة السكان ونمت الصناعة تعقد نظام الحياة وتشابكت أجزاؤه تشابكا وثيقا وترابطت وجوه النشاط فى قطاعات متنوعة حتى أن التنظيم المحلى لم يعد كافيا » وإذا كبرت نقابات أصحاب العمل وإتحادات العمال ، وتطورت إلى منظمات على نطاق قومى وأنتجت سلعا تعبر حدود الولايات ، فمن الواضح أنه لا يمكن أن تبقى علاقات العمل داخل السلطان المستقل للولايات كما أنه لا يمكن إزاء تقلبات الطبيعة أن تبقى الزراعة خاضعة لتنظيم سلطة الولاية وحدها لما تستلزمه حاجة إلى ضبط الطبيعة . فالسلطة الأوسع والأغنى وهى سلطة الحكومة القومية هى التى تستطيع أن ترعى مشروعات الرى الكبرى .

ولكن عامل المركزية العظيم يقوم على التقابل بين موقف الشعب من الحكومة المركزية وحكومة ولاياتهم في الازمان السابقة وفى الوقت الحاضر . ففى الوقت الذى أنشىء فيه الاتحاد الفدرالى فى الولايات المتحدة وسويسرا وكندا كانت هنالك إختلافات فى القومية ولكن مع مضى الزمن فرضت القومية نفسها على ما كان قائما من اختلافات . وإن المواطنين فى الدول الفدرالية أصبحوا يشعرون بأن مصالحهم الأساسية وولاءهم يتبع الأمة ككل أكثر مما يتبع ولاياتهم الخاصة . ومن ثم فانهم لا ينظرون

---

(١) Tipnos : The great issues of politics p. 313.

فقط إلى الحكومة المركزية للعمل من أجل حل مشاكلهم عندما ، تظهر وإنما يزداد الاعتقاد بينهم بأنه بعمل الحكومة المركزية وحده يستطاع حل مشاكلهم حلا مرضيا . وإن جزءاً كبيراً من برنامج الرئيس روزفلت قد حاول أن ينظم بطريقة دائمة أمورا كانت حتى ذلك الوقت من إختصاص الولايات . ولكن كثيرين من الأمريكيين قد عللوا هذا الاغتصاب على أساس أن المشاكل الاقتصادية والاجتماعية لا يمكن أن تحل حلا فعالا إلا بواسطة الحكومة الفدراليه . ولهذا فان المدرسة القديمة التى كانت تدعو إلى حقوق الولايات قد أخذت فى فقدان سيطرتها على الشعب بانتظام. وأخذ يحل محلها نزعة النظر إلى الحكومة المركزية لحل المشاكل السياسية والاقتصادية والاجتماعية ذات الأهمية الكبيرة .

مستقبل الفدراليه :

وإن النتيجة واضحة . فهنالك نزعة عامة فى جميع الحكومات الفدرالية تتلخص فى أن الحكومات المركزية قد إزدادت فى الأهمية والقوة على حساب الحكومات الاقليمية . وقد أستنتج بعض الباحثين فى السياسة من هذه النزعة أن الحكومة الفدرالية لا تمثل سوى مرحلة وسطى فى التطور السياسى فى الدولة الحديثة. فيقول سيت Sait « إن الدول تتحرك إلى الأمام من التحالف إلى الاتحاد الكونفدرالى، ومن الاتحاد الكونفدرالى إلى الاتحاد الفدرالى ، ومن الاتحاد الفدرالى إلى الاتحاد الكامل ، أى من أشكال أدنى إلى أشكال أعلى. ولهذا فقد تعتبر هذه الأشكال المتعاقبة كسلسلة بيولوجية »(١) ويرى ولوبى Willoughby أنه « إذا ما اتخذت هذه الخطوة (تكوين اتحاد فدرالى) ، فانه يتطور مباشرة

---

(1) Sait : Political Institutions p. 375.

نمو منتظم لروح القومية ، وأستجابه لحاجات يحس بها فى الواقع ، يبدو تطور متزايد بشكل مطلق ونسبى لسلطات الحكومة المركزية إذا ما قوبلت بسلطات الولايات . ويظهر هذا بصورة واضحة مما يمكن معها أن يقال إنه من اللحظه التى يؤخذ فيها بنظام الحكومة المتعددة ، تنشأ نزعه إلى بذل الجهود للتخلص من نتائج القرار الذى إتخذ »[1] ويرى ليبسون Lipson أنها نتيجة لا مفر منها « إن الأنماط القديمة للاستقلال — سواء فى شكل الاستقلال المحلى فى ظل نظام موحد أو فى ظل حقوق الولايات فى اتحاد فدرالى — قد حكم عليها بالتحلل فى الأحماض المحللة التى تنطوى عليها سياسة القرن العشرين وإقتصاده وفنه التكنولوجى . وإن جميع القوى العظيمة الدافعة فى المجتمع الحديث تجتمع من الناحيه العمليه فى أتجاه مركزى » »[2] وإن نقاد الفدراليه يعلنون فوق ذلك أن التخطيط الاقتصادى المتكامل والفدرالية الحقه متناقضان . فالاقتصاد المخطط قوى فى صفته وهو تعبير عن الوحدة على حين أن الفدرالية تقوم على التقسيم والتنوع .

ولكن هوير لا يقبل الرأى القائل بأن الحكومة الفدرالية ليست أكثر من مرحله نحو الحكومة الموحدة . فهو يقول « إن هذا الرأى نبوءة وليس حكما تاريخيا . وذلك لأنه حتى الآن لم تصبح أية حكومة فدرالية حكومة موحدة وهو يعترف بأن الحرب والكساد الاقتصادى هما عدوان من أعداء الحكومة الفدرالية ، وإن هما حدثا كثيرا فانهما « من المؤكد أن يحولا الحكومات الفدرالية إلى حكومات موحدة » أما فيما يتصل بالخدمات الاجتماعية فانه يقول إنها تنزع إلى نفس الهدف . ولكنه يقول أيضا إن النمو فى سلطات الحكومات المركزية هو نزعة واحدة فقط « فهنالك نزعه أخرى على الأقل

1. W. F. Willoughbly. The Government of Mcdern States P. 187.
2. Lipson : The Great Issues of *Politics* P.P. 315 - 6.

يجب ملاحظاتها . فلم تكن الحكومات العامة وحدها هى التى نمت فى القوة إذ أن الحكومات العامة قد توسعت أيضا . ففى جميع الاتحادات الفدرالية تقوم الأقاليم الآن بوظائف لم تقم بها مطلقا عند تكوين الاتحادات الفدرالية أو كانت تقوم بها بدرجة أقل مما هى عليه الآن » وهو يضيف قائلا إن هذا عنصر من نزعة « يمكن التعبير بصفة عامة بالقول إنه كان هنالك ازدياد قوى فى الاحساس بالأهمية ، وفى الوعى والشعور بالذات من جانب الحكومات الاقليمية . ولقد سار هذا جنباً إلى جنب مع النمو فى أهمية الحكومات العامة وقد تأثر به « وقد دعا هذا إلى الشعور بالظلم عند الحكومات الاقليمية ، إذ تأثر مركزها بهذه النزعة نحو التركيز « ولقد أحست فى بعض الأحيان بأنها عوملت بطريقة غير عادلة بواسطة الحكومات العامة حتى أنها تحدثت عن الاستقالة من الاتحاد الفدرالى . وإن حركة الانفصال فى ولاية أستراليا الغربية كانت مثالا لذلك » ويؤكد هوير أن الأسباب التى دفعت أصلا الولايات المستقلة — وهى وحدة الدولة مع انفصال الوحدات — لأن يكونوا الاتحاد الفدرالى وليس الاتحاد الموحد لم تتوقف عن العمل . وحقيقة أنه لا يشعر كل إقليم فى النظام الفدرالى بالرغبة فى الاستقلال بنفس الدرجة . « ولكن فى كل إتحاد فدرالى تشعر أقاليم قليلة به شعوراً قويا حتى أنه لا تقوم محاولة لفرض التجانس دون التهديد بامكان تحطيم الاتحاد إلى قطع « ويستنتج هوير من هذا أن مصير الحكم الفدرالى ليس قصيراً بالدرجة التى يقترحها أولئك الذين يركزون تركيزاً كلياً على نزعة الحكومة العامة إلى الازدياد على حساب الأقاليم . فالحكومة الفدرالية لا تزال مرغوبة بواسطة بعض الاقاليم فى جميع الاتحادات الفدرالية . وليس هنالك دليل نهائى على أن الحكومة الفدرالية لن تكون أكثر من مرحلة فى التطور الحكومة الموحدة » .

ويلاحظ كندى Kennedy الذى ينظر نظرة أكثر تحررا إلى مستلزمات الدستور الفدرالى « أن المسائل الحقيقية التى يجب تقريرها مجردة من كل النظريات هى « هل الحكومات القومية والاقليمية مرتبطة الواحدة بالأخرى كحكومة أساسية والثانية مندوبة ؟ وما هى الطبيعة الحقيقية والدقيقة للسلطه التى تمارسها داخل دوائرها ؟ إن الحكومات الاقليمية لها مركز قانونى وشخصية معنوية . ولها سلطات كاملة تشريعية وتنفيذية . وإن مواد الدستور الخاص بمشروع توزيع السلطات لايستطاع تغييرها من جانب واحد . وفى كل بلد فدرالى يتوافر التزويد بمحكمة فدرالية تتمثل فى المحكمة العليا لاعطاء التفسيرات النهائية للدستور . وهذا هو لب الموضوع كله » .

ولم تفقد الشعوب والبلاد الايمان بالفدرالية حتى الآن فعلى حين أن الدول الفدرالية قد أظهرت علامات توحيد أوثق ، فأن الدول الموحدة تتبع دساتير فدرالية ويتنبأ كثير من الكتاب بتوحيد أكثر لدول — هى فى الوقت الحاضر مستقلة — على أساس فدرالى . وفى الواقع أن المبدأ الفدرالى قد أضاف مساهمة هامة فى حل السياسة العالمية . وإن الفدرالية بالتوفيق بين مطالب الاستقلال المحلى ومطالب الوحدة القومية تمهد الطريق أمام حل المنازعات بين الولايات وحتى معجب عظيم بالحكومة الموحدة مثل ولوبى Willoughby يقرر أنه ينبغى « ألا نغلق أعيننا عن الخدمة العظيمة التى قدمها تطور فكرة الحكومة المتعددة فى الماضى ولايزال يقدمها فى الربط تحت حكومة مشتركة بين شعوب تتوافق مصالحها السياسية ولكنها لأسباب عاطفية غير راغبة كلية فى أن تتنازل عن أستقلالها السياسى » وإن الحكومة الفدرالية كما يقول هوير لاتمثل التعددوحده.

« فهى تمثل التعدد فى الوحدة . وإنها تستطيع أن توفر الوحدة حيث تكون هناك حاجة إلى الوحدة ، ولكنها تستطيع أيضا أن تكفل التنوع والاستقلال فى أمور حيث الوحدة والتجانس لايكونان أمرا جوهريا » وإن هذا المران فى الحكم الذاتى ، كما يقول « يبلغ فى قيمته درجة تجعله جديرا بالثمن الذى يستلزمه » .

الفصل التاسع

القومية والدولة القومية

(١) منشأ الدول القومية :

١ — **أهمية القومية** : إن القومية هي أقوى عامل مؤثر في الحقل السياسي في وقتنا الحاضر . فلقد كانت في القرن التاسع عشر أشبه ماتكون بدين إذ عم الايمان بها ولم يرفع صوته ضد الايمان بها سوى عدد يعد على الأصابع من المفكرين في مقدمتهم لوردا كتون ، أما في القرن العشرين، فقد أخذ المؤيدون لها يبالغون في الدفاع عنها خاصة في آسيا وأفريقيا ، كما أخذ المعارضون لها يبالغون في تصوير أخطارها على بنيان الحضارة ذاته خاصة في الغرب . ومن الطريف أن الأحرار من المفكرين في القرن التاسع عشر مثل جون ستيوارت مل قد رحبوا بفكرة القومية كأساس للتنظيم القومي والدولي ، على حين أن الأحرار من المفكرين في القرن العشرين من أمثال هارولد لاسكي وبرتراندرسل هاجموها كعامل من عوامل الانفصال والعداء بين الأمم .

٢ ـ **الأمة والدولة القومية** : إن الاصطلاحين « الأمـة » « والدولة » يستعملان استعمالا مترادفا ، فكل منهما يستعمل في المعنى الذي يستعمل فيه الآخر ، كما يظهر من ألفاظ مثل «عصبة الأمم » و« الأمم المتحدة» و«قانون الأمم » . وفي الواقع أن عصبة الأمم » لم تكن سوى « عصبة دول » لأنها كانت تمثل الدول كدول وليس كأمم أو شعوب . وكذلك « الأمم المتحـدة ليست سوى منظمة الدول تدخلها مختارة وتخرج منها مختارة ، وليس فيها أي

تمثيل للأمم كأمم أو شعوب . و « قانون الأمم » يمثل التنظيم الدولى وليس تنظيم الشعوب . ولكن الاصطلاحين اتخذا معانى ومتضمنات مختلفة فى المؤلفات العلمية . فمصطلح « الأمة » يوجه الاهتمام إلى أولئك الأشخاص الذين يؤلفون المجتمع السياسى ، على حين أن « الدولة » تشير إلى السلطة ذات السيادة التى يدينون لها بالولاء والتى تمسك بزمام الحكم والسيطرة فى الاقليم الذى يقطنونه . فالأمة قد يكون لها حكومة مشتركة فى الحاضر، ولكن فكرة قيام حكومة مشتركة كان أعضاء الأمة يعيشون فى ظلها فى الماضى أو يتطلعون إلى تحقيقها فى المستقبل فكرة كافيه أيضا لخلق شعور القومية . ويصدق هذا على موقف الأمة العربية فى الوقت الحاضر ، فأعضاؤها يذكرون الأمس الذى الذى كانوا فيه يستظلون بظل حكومة عامة واحدة ، ويترقبون الغد الذى سيعيشون فيه تحت لواء حكومة عامة واحدة ، وتجتمع ذكرى الأمس وأمل الغد فى تزكية الشعور القومى العربى بين المحيط والخليج وإلى جانب هذا فان الأمة تدل على الجماعة البشرية التى لها :

(أ) إقليم يكاد يكون محددا .

(ب) حجم معين من أعضائها من الأفراد ، واتصال وثيق بينهم جميعا .

(ﺟ) بعض الخصائص مثل اللغة المشتركة والثقافة والتقاليد غير ذلك مما يميز الأمة عن غيرها من الأمم والجماعات غير القومية .

(د) بعض المصالح المشتركة بين الأعضاء من الأفراد .

(ﻫ) ودرجة معينة من الشعور المشترك أو الارادة . وعندما تستطيع مثل هذه الجماعة أن تكفل لنفسها حكومة مشتركة خاصة بها ، فانها تعرف بالدولة القومية .

٣ — **التمييز بين الأمة والدولة** : لقد أصبحت نظرية أمة واحدة ودولة واحدة أو انشاء الدول على مبدأ تقرير المصير السياسة العملية بعد الحرب العالمية الأولى ، إذ أنشئت دول قومية وأخذ الاصطلاحان « الأمة » و « الدولة » يعتبران مترادفين . ولكننا لانستطيع أن نرادف بين « الأمة » و « الدولة » فالدولة هي شعب منظم تنظيما قانونيا داخل إقليم معين ، على حين أن الأمة هي شعب مرتبط بعضه البعض إرتباطا سيكلوجيا نفسيا ، وله إرادة مشتركة لأن يعيش سويا فى المستقبل .

فمجرد تنظيم شعب فى ظل حكومة واحدة لايجعل منهم أمة . فامبراطورية النمسا والمجر ، قبل الحرب العظمى الأولى كانت دولة ولكنها لم تكن أمة . فلم يكن هنالك سوى الروابط السياسية التى يمكن لها أن تربط شعوبها المتنوعة الأجناس . وذلك لأن السيادة هى الخاصية الجوهرية للدولة ، على حين أن الشعب يمكن له أن يستمر كأمة حتى إذا لم يحتفظ بصفة السيادة . فألمانيا واليابان لم يستمرا كدول عند وقف الحرب فى سنة ١٩٤٥ مع أن الالمان واليابانيين ظلوا أمما بين الأمم . وكانت بولندا وفنلندا أمما قبل الحرب العظمى الأولى ولو أنهما لم يكونا فى ذلك الوقت دولا . فاصطلاح « الأمة » يعنى الوعى بالوحدة الذى تستحثه المشاعر السكلوجية والروحية . فهو إذن «ذاتى» على حين أن اصطلاح الدولة « موضوعى وسياسى » .

ويجب من ذلك أن نتذكر أنه منذ سنة ١٩٢٠ ساد الاتجاه نحو المعادلة

بين الأمة والدولة . فالنظرية هى أن كل أمة ينبغى أن تكون دولة كل أمة اليوم منظمة فى دولة خاصة بها . واشتد إصرار الأمم الباقية دون اشتمالها فى دول على بلوغ مرتبة الاستقلال والسيادة فى دولة خاصة بكل منها . وإن مبدأ تحول كل أمة إلى دولة واحدة قد أيد ثورة الأمم المستعمرة أو التابعة وقد أعلن هذا المبدأ فى القرن العشرين الرئيس ولسون وعرف باسم حق الأمم فى تقرير مصيرها ، وأكد ذلك ميثاق الأطلنطى ، ولا شك فى أن الدولة التى تشتمل على أمة واحدة لها مزايا محسوسة تفوق مزايا الدولة المؤلفة من أمم عديدة . ولكن لا يمكن أن تنكر أن وجود دول قومية كثيرة سيضيف إلى التعقيدات الدولية التى تنشأ عن المنافسات المتبادلة بين الدول والتى تزعج سلام العالم . فالورد آكتون قد ذهب إلى أن اجتماع أمم مختلفة شرط ضرورى للحيــــاة المتمدينة الخارجية كما كان إجتماع الأفراد لتكوين مجتمع شرطا ضروريا للحياة المتمدينة الداخلية .

٤ — نشأة دول المدينة : إن جميع الدول المهمة فى العالم اليوم دول قومية ومع ذلك فقد استغرق تطورها إلى أن بلغت مثل هذا التنظيم السياسى زمنا طويلا . ففى العصور الأولى كان الناس يعيشون فى جماعات صغيرة . وقد أدرك الناس مع تقدم الحضارة المادية المنافع التى يمكن الحصول عليها من توسيع نظام قانونى واقتصادى مشترك ، وكونوا أنفسهم فى جماعات سياسية أكثر اتساعا . ولكن العون المتبادل والتعاون الاختيارى وحدهما قلما كانا من القوة بدرجة تكفى لنشأة أية دولة منظمة تنظيما حسنا . فخطر الغزو والرغبة فى الحصول على السيطرة على الجماعات الأخرى قد قاما بتأثير قوى فى تكوين الدول ويمكن لنا أن نتبين تلك الظاهرة من دراستنا لكتاب

« الطبيعة والسياسية » من تأليف الكاتب السياسى الانجليزى والتر باجوت .
فنحن فى بدء العهد التاريخى نقابل دولة المدينة فى شمال الهند والصين ومصر وسومر واليونان وروما . إذ كان فى جميع هذه البلاد عدد من دول المدينة المستقلة ، وتتألف كل منها من مدينة مع بضعة أميال من القرى الزراعية التابعة لها ومن الزراعة حولها ولكن سرعان ماأجتاز الناس فى جميع هذه الأماكن — ماعدا اليونان — مرحلة دولة المدينة عن طريق الائتلاف فى ممالك وأمبراطوريات . وإن نشوء كثير من دول المدينـة فى اليونان على جزر أو أجزاء جبلية يفسر إلى حد ما عدم شيوع منظمات سياسية أكبر فى بلاد اليونان .

٥ ـ دول المدينه اليونانيه : لقد كانت دول المدينة عند اليونان صغيرة فى الحجم ، وكان يقصد بها أن تكون كبيرة كبرا كافيا لأن تصبح مكتفية بنفسها اكتفاء ذاتيا ، ولكن فى الوقت نفسه صغيرة صغرا كافيا لأن توفر المجال لكل مواطن ليعرف زملاءه من المواطنين وليشارك فى الادارة الفعالة للدولة . وإن العدد الكلى للذكور البالغين فى إقليم « أتيكا » فى القرن الخامس قبل الميلاد كان يقرب من ١١٩٠٠٠ ، يبلغ المواطنون منهم على الأكثر أربعين ألفا . ومن ثم فأن أغلبية الناس الذين كانوا يقطنون دولة المدينة المشهورة فى أثينا كانت مكونة من الأرقاء . ولقد أراح الأرقاء المواطنين من عناء العمل اليدوى ، كما أن نظام دفع الأجر أداء على الواجبات العامة مثل العمل فى هيئات المحلفين والعضوية فى المجالس الشعبية قد مكنهم من أن يساهموا بنصيب فعال فى السياسة وقدر أن عدداً يبلغ ١٩٠٠٠ موظف عام بجانب الستة آلاف محلف كانوا ينتخبون بالقرعة كل عام فى أثينا .

٦ ـ الامبراطوريه الرومانيه : ولاشك أن مثل هذا النظام من الحكم قد قوى الاحساس بالوحدة فى المجتمع . ومع ذلك فقد بقيت السياسة فى دولة المدينة الرومانية وقفا على الأقلية المفضلة . ولكن الفلاحين الرومانيين بما أوتوا من إحساس قوى بالنظام حاربوا تحت زعامة الطبقة الحاكمة وفتحوا أولا أجزاء إيطاليا المختلفة ، وبعدئذ فتحوا جزءاكبيرا من قارات أوربا وإفريقيا وآسيا . وإن الأثينيين أيضا حصلوا على إمبراطورية ، ولكنهم سيطروا على رعاياهم الذين كانوا أيضا من اليونانيين بروح من الأنانية المدينة . فهم لم يقتسموا أبدا سلطتهم السياسية معهم . ولكن الرومانيين وسعوا بالتدريج وباستمرار المواطنة الرومانية . وعلى هذا النحو ، أصبح جميع السكان الأحرار فى إيطاليا سنة ٨٩ قبل الميلاد مواطنين رومانيين ، وشملت المواطنة فى سنة ٢١٢ ميلادية جميع الأحرار فى الامبراطورية . ولكن عجز الرومان عن أن يكتشفوا نظام الحكومة النيابية ، ولم تستطع جمهرة المواطنين الرومانيين الواسعة أن تمارس أية رقابة على الحكومة . وتحولت الجمهورية إلى أمبراطورية رومانية تولى حكمها مستبد مطلق .

٧ ـ اسباب انتقاد القوميه فى العالم القديم : أستطاع اليونانيون — وهم منقسمون إلى دول كثيرة — أن يدركوا أنهم متميزون عن جيرانهم فى الثقافة وطريقة الحياة ، ولكن هذا الاحساس بالتمييز لم يولد أبداً شعورا بالقومية بينهم فهم لم يستطيعوا أن يتحدوا حتى فى وجه أخطر أنواع الخطر . أما الجماعات التى تنتسب إلى أجناس أخرى — مثل الميديين والفرس والمصريين والفينيقيين والغاليين الذين أستمتعوا بحياة سياسية مستقلة — قبل خضوعهم لروما — فقد كان لها نوع من التنظيم السياسى المفكك بعض الشىء ، حتى

أنها لم تبلغ مرتبة «الأمم» بالمعنى الحديث لمصطلح «الأمة». فنظام المواصلات لم يكن متقدما كما هو الآن ، كما أن تخلف الفن الاقتصادى قد جعل من الصعب إتاحة التعليم لجميع طبقات المواطنين . فوسائل المواصلات السهلة وإنتشار التعليم فى جميع طبقات المجتمع لا غنى عنهما لنمو الشعور القومى .

٨ - **افتقاد الشعور القومى فى العصور الوسطى:** لقد دمرت الامبراطورية الرومانية فى القرن الخامس بعد الميلاد ، ولكن العالمية التى أمتازت بها الامبراطورية الرومانية ظلت غير منقوصة خلال العصور الوسطى . فدول غربى أوروبا كانت خاضعة للسلطة الثنائية التى كان يباشرها البابا والامبراطور الرومانى المقدس ، وإن سيادة البناء الاجتماعى المتشابه وإستعمال اللغة اللاتينية للأغراض القانونية والثقافية والادارية فى جميع البلاد الأوربية قد أكد التشابه أكثر مما أكد التنوع فى الحياة السياسية فى الدول المختلفة . فنظام الاقطاع بما له من علاقة تعاقدية بين اللورد السيد وأتباعه قد ساد فى كل مكان . وفوق ذلك ، فاهتمام عامه الشعب قد تركز فى حياة قريتهم أو على الأكثر فى مقاطعتهم أو منطقتهم . فالنظرة إلى الحياه كانت من المحلية بدرجة كبيرة حتى أصبحت فكره الأمه بعيدة عن عقلهم .

٩ - **تركيز السلطه :** وكانت العوامل الرئيسية التى أدت إلى تنمية الاحساس بالأمة والقومية تقوم على السلطة المتزايدة للحكومة المركزية وتطور قانون « الأرض » أو الاقليم بدلا من قانون « الأشخاص » . فمع تقدم العصور الوسطى حلت العلاقة الاقليمية محل العلاقة الشخصية القائمة بين الرئيس القبلى والقبيلة . وتحولت الجماعات الشخصية مثل « مجموعة المائة » فى إنجلترا إلى إلى أقسام جغرافية .

١٠ ـ أسباب نشوء القوميه : إن إحلال الأدب الدارج محل اللغة اللاتينية فى القرن الخامس عشر والسادس عشر قد أدى إلى تأكيد الاحساس بالقومية . وإن التنافس بين التجار الذين يتكلمون لغات مختلفة كان وسيلة قوية فى تنمية الوعى القومى . وأن إقامة حكومة مركزية قد هيأ الأمن للتجار وجماهير عامة الشعب ضد الحكم المرغم الذى كان يمارسه لوردات الاقطاع . ولم تكن الدولة المركزية من نتائج الشعور القومى ، ولكنها خلقت شعورا جماعيا بين عدد كبير من الشعب وذلك بفرضها نظاماً قانونية واحدا متشابهاً فى البلد كله وبمناصرة المصالح الاقتصادية للجماعة ضد الجماعات المماثلة الأخرى ولكن القومية لم تكن لتستطيع أن تنمو طالما كانت منظمة على أساس عالمى . فجعل الإصلاح البروتستنتى تنظيم الكنيسة قومياً فى طابعه وعمق الاحساس بالقومية وقد نشأت فى القرن السادس عشر دولا متكاملة أوثق التكامل على أسس قومية فى انجلترا وفرنسا وأسبانيا . ومع ذلك فان هذه العملية قد تأخرت فى ألمانيا وإيطاليا بتأثير الامبراطورية الرومانية المقدسة . وأخذت قاعدة الدولة القومية تتسع فى انجلترا فى القرن السابع عشر بعد الحرب الأهلية والثورة المجيدة ، كما أخذت قاعدتها تتسع فى قارة أوربا فى القرن التاسع عشر . وكانت الدولة عند بدء العصر الحديث تعتبر ملكا ومصلحة خاصة للملك ، وليس للأفراد العاديين سوى نصيب صغير ، بل ليس لهم نصيب على الاطلاق ولكن أخذت نسبة كبيرة من السكان بالتدريج تشارك مشاركة فعالة فى السياسة . ولم ينظر إلى المواطنين العاديين كملاك مساهمين ومتساوين فى الدولة إلا بعد الثورة الفرنسية . وإن فكرة الدولة القومية قد كملت ونمت فقط حين نظمت الجماعة المرتبطة برباط الشعور القومى المشترك

تنظيما سياسيا كدولة حديثة شعبية .

١١ - **الدور الذى لعبته الثورات القوميه** إن الثورة الفرنسية قد حولت الحكومة الأوتوقراطية فى فرنسا إلى ديموقراطية شعبية ، وبذلك خلقت الموقف المناسب ليقظة الاحساس بالقومية . وقد ازداد الشعور القومى من أثر هجمات الحكام المستبدين فى البلاد المجاورة على فرنسا . كما أنه عندما أستقل نابليون بالسلطة المطلقة وبدأ تغيير حدود الدول بطريقة تحكميه ، ثارت الروح القومية فى البلاد المضطهدة ضد فرنسا . فنشوء الروح القوى فى ألمانيا وأسبانيا كان أهم سبب فى سقوط نابليون . ولكن مؤتمر فيينا الذى أجتمع فى ١٨١٤ — ١٨١٥ قاوم روح القومية فلقد كان وجود الامبراطورية النمسويه نفسها — تشمل على الماجيار فى المجر والسلاف الجنوبيين فى «اليريا» والسلاف الشماليين أو التشيك فى بوهيميا ، والبولنديين فى غاليسيا والايطاليين فى لومبارديا والبندقية — إنكار قويا لمبدأ القومية . وكانت الامبراطورية العثمانية مشابهة لحالة الامبراطورية النمساوية ، إذ كانت تشتمل على ست قوميات مسيحية ، كما كانت تشبها فى ذلك الامبراطورية الروسية التى استولت على فلندا وجزء من بولندا فى مؤتمر فيينا . وأضيفت بلجيكا إلى هولندا بواسطة نفس المؤتمر وقسمت إيطاليا إلى عشر ولايات منفصلة وقسمت ألمانيا إلى ثمانية وثلاثين ولاية ذات سيادة .

اعلان حق تقرير المصير: ولكن لم يكن فى مقدور الدبلوماسيين أن يقاوموا على الدوام روح القومية . ففى سنة ١٨٣٠ أعلنت بلجيكا أستقلالها عن هولندا وفى سنة ١٨٣٢ أقيمت دولة قومية فى اليونان . وفى سنة ١٨٧٠ أصبحت ألمانيا وإيطاليا موحدتين ، وأقيمت دولتان قوميتان فى هاتين

البلدين . ونتيجة لمؤتمر برلين فى سنة ١٨٧٨ تحررت الصرب ومونتنجرو ورومانيا من السيطرة التركية . وفى سنة ١٩٠٨ أصبحت بلغاريا مستقلة . وفى كل حالة من هذه الحالات ، كان هنالك إصرار على أن سيطرة أمة على أمة أخرى ليس مناسبا من الوجهة السياسية ، كما أنه ظلم وخطأ من الوجهة الأخلاقية . ولقد سادة الفكرة فى القرن التاسع عشر من أن الدولة المكونة من قوميات مختلفة دولة مختلطة لايوجد لاستمرارها عذر من الأعذار .

القومية فى سنه ١٩١٨ — ١٩٣٩ : ولقد وجدت القومية إعترافاً أكمل من ذى قبل فى معاهدات باريس (١٩١٩ — ١٩٢٠) . إذ نادت القوميات التى كانت خاضعة لأسرة هابسبرج فى النمسا ، ورومانوف فى روسيا ، وهو هنزولرن فى بروسيا والأتراك العثمانيين — بحق تقرير المصير . فنشأ من ممتلكات القيصر الدول القومية الأربع : فنلندا وأستونيا ، ولاتفياوليتوانيا . وأصبحت بولندا دولة مرة ثانية بعد أن مسح وجودها من خارطة أوروبا منذ ١٢٥ سنة . وتكونت من ممتلكات الهابسبرج ثلاث دول أخرى — تشيكوسلوفاكيا ويوجوسلافيا والمجر . وكسب الشعب الأيرلندى مرتبة الدومنيون بعد عهد من التبعية أستمر حوالى الثمانمائة سنة .

مشكله القوميات التى لم تجد حلا فى اوربا : ولكن التسويات الإقليمية فى فى أوروبا لم تتم حسب مبدأ القومية . ومن ثم كان هنالك حول الثلاثمائة ألف من النمسويين ، وعدد مماثل من السلوفين والكروات والدالماشيين فى الأقاليم التى حصلت عليها أيطاليا بعد الحرب العالمية الأولى . وأشتملت بولندا على أكثر من ثلاثة ملايين من الروثينيين وعلى كثير من الروس البيض وأحتوت رومانيا عدداً كبيرا من المجريين والألمان والصربيين . ولهذا كانت مشكلة

القوميات التى لم تجد حلا عاملا من العوامل التى جلبت الحرب العالمية الثانية .

عوامل القومية

وإذا كانت القومية تصلورا ذاتيا ، فما هى الاختبارات الموضوعية التى نستطيع تطبيقها عليها ؟ ماهى الشروط التى يجب أن تتوافر لشعب قبل أن يخول الحق فى بلوغ مرتبة القومية ؟ وإن الاجابة على هذه الأسئلة تتطلب مناقشة عوامل القومية .

لقد ناقش الكتاب فى علم السياسة بالتفصيل العوامل التى تكون القومية ، ولكنهم جميعاً متفقون على أنه لا يعتبر أى عامل من العوامل التى يناقشونها جوهريا بصفة مطلقة ، ولو أنه بدون توفر بعضها على الأقل لا يمكن أن توجد قومية وجودا حقيقيا . وليس هنالك قانون عام يمكن وضعه فيما يتصل بالأهمية النسبية لهذه العوامل المتنوعة . ففى العالم الغربى ، لم يعد الدين عاملا من عوامل القومية منذ وقت طويل . ولكن فى الشرق — خاصة فى الهند والباكستان — لايزال عاملا يحسب له حساب . وإذا ما كانت بعض عوامل القومية ضعيفة فى بلد معين ، فمن الضرورى أن تقوى عوامل أخرى إن كان للقومية أن تعيش .

١ — **الوحدة الجغرافيه** : لا شك فى أن الاقليم المحدد بحدود طبيعية أو الوحدة الجغرافية والذى يوصف عادة باسم «أرض الوطن» هو رابطة قوية فى تكوين القومية وأستمرارها وحيثما لايوجد وطن قومى أو أمل فى الحصول على وطن قومى ، فانه من الصعب أكتساب روح القومية وتنميتها ، فالحدود الطبيعية تلعب على هذا النحو دورا هاما جدا فى تطور القومية وأستمرارها . وحين يحاول الأجنبى حرمان بلد منها فان النتيجة تكون الحرب .

وإن الحـدود الجغرافية المتميزة طبيعياً لهى عامـل مساعد عظيم فى خلق القومية وذلك لأسباب متعددة . ففى المـكان (الأول) نلاحظ أن الجغرافيا والمناخ لها تأثير معين على الشعب من الناحية الخلقية والبدنية ، فهما ينزعان إلى خلق صفات بدنية وعقلية وسيكلوجية عامة مشتركة ، وبهذا يساعدان التعاون والتفاهم المتبادل بين الشعب . ولقد أ كتشف أنه حتى شكل الرأس عند المهاجرين إلى الولايات المتحدة يخضع لتغيير غامض أثناء جيل أو جيلين .

وفى المـكان (الثانى) نلاحظ أن العواطف الانسانية محدودة وأن الوطن القومى فى هذه المرحلة من مراحل تطور الانسانية يبدو أنه أنسب وحدة جغرافية لتحريك مشاعر الانسان وأنفعالاته الغيرية . فلقد كانت هذه المشاعر والانفعالات يوما ما وقفا على القرية أو الأسرة التى ينتسب اليها الفرد ، ولكن ضروب الولاء الضيقة فى البلاد المتقدمة أخذت تنحسر ويأخذ مكانها الولاء القومى ، فمن اليسير أن يتعاطف المواطن مـع أبناء وطنه ويتصور آلامهم وآمالهم ، ولم يبلغ الانسان بعد من عمق العواطف ومن قوة الخيال مما يجعله يتعاطف مع المواطنين فى العالم بأجمعه . ويمتاز كتاب « جراهام ولاس » عن « الطبيعة البشرية فى السياسة » بتحليل رائع لسيكلوجية الانسان على النطاق القومى والعالمى .

والسبب (الثالث) لتأ كيد أهمية الأقليم المحدد طبيعيا كعامل هام من عوامل القومية هو أن الـكائنات البشرية تشارك الحيوانات حب أوطانها . فهناك تعلق غريزى من جانب كل كائن بشرى بالأرض التى ولد فيها . ويصف مازينى ، وهو الأب الروحى للقومية الحديثة ذلك التعلق بقوله : « إن بلدنا هو بيتنا ، وهى المنزل الذى أعطاه الله لنا ، واضعاً هنالك أسرة عديدة تحبنا

ونحبها — أسرة تتعاطف معها وتفهمها بأسرع مما تتعاطف مع غيرها أو تفهمه وأنها من إقامتها في بقعة معينة ، ومن الطبيعة المتجانسة لعناصرها ، مهيأة لفرع خاص من النشاط .

ولكن على حين أن الاعتبارات المذكورة تثبت أهمية الوطن القومي ، إلا أن هنالك من المفكرين من يرى أن تقسيم العالم تقسيما صارما على أساس من المساحات المحددة بحدود طبيعية سوف يؤدي إلى الصراع والحرب المستمرة ويذهب « هيز » في نقده الرأي الذي يقرر أن الجغرافيا تخلق القومية إلى أن فكرة الحدود الطبيعية بين القوميات أسطورة من الأساطير . ولكن الأمر هنا لا يقتصر على الفهم الضيق للحدود الطبيعية ، وإنما يهمنا أن نشير إلى أن « الأرض » و « حب الأرض » لا شك من أنه يوحد بين الناس ويربط بعضهم ببعض ، ومن ثم فكلما تهيأت الفرص أمام المواطنين للرحلة والسفر ومعرفة أرجاء الوطن ، كلما قويت عاطفة القومية .

ولقد تهيأ للأمة العربية وحدة جغرافيا . فالمظاهر الطبيعية من جبال وهضاب وسهول مشتركة ، ولا يفصلها بعضها عن البعض الآخر فواصل طبيعية فالجزء الأسيوي متصل بالجزء الأفريقي عن طريق برزخ السويس .

٢ — الوحدة العنصرية : ويذهب بعض الكتاب إلى أن التجانس العنصري عامل ساعد في تكوين القومية وتقويتها ، فأن « زمرن » يعطي التجانس العنصري أهمية كبيرة في خلق عاطفة القومية . ولكن مازيني يذهب من الناحية الأخرى إلى أن العنصر ليس جوهريا بالنسبة للقومية . ويرى « رينان » أن « العنصر شيء يتكون وينحل بنفسه ولا يمكن تطبيقه على السياسة » ويضرب المثل بسويسرا وكندا على أنهما مثالان لشعب مكون من أصل عنصري

مختلف عاش سويا وكون قومية . كما أن الولايات المتحدة قد استمرت أجيالا عديدة وهى ملتقى عناصر مختلفة ، ويبدو أن العنصر أكثر أهمية فى المراحل الأولى من تكوين القومية منه فى المراحل المتأخرة . فالولايات المتحدة مع تعدد العناصر التى دخلت فى تكوينها قد كانت تعتمد أول الأمر على جماعة عنصرية سائدة انحدرت من المهاجرين الأوائل وأعطت الطابع المميز للحياة القومية فى البلاد ، وهذا ما لعبه العنصر العربى فى تكوين القومية العربية فى عهد الفتوح العربية الأولى وتكوين الدولة العربية والأمة العربية . فلقد كان العرب هم العنصر الغالب الذى أعطى بلاد العرب الممتدة من المحيط إلى الخليج طابعها العربى الذى يميزها بين الأمم . ولقد أشار الرئيس جمال عبد الناصر إلى هذه الخاصية فى معرض حديثه عن العلاقات بين الجمهورية العربية المتحدة ولبنان فى دمشق (٢٦ فبراير سنة ١٩٦١) إذ قال دم العرب دم واحد ولا يمكن لعربى أن يتخلى عن أخيه العربى » .

٣ — **وحدة الافكار والمثل او الثقافه المشتركه** : إن وحدة الأفكار والمثل عامل هام حقا فى خلق القومية . فالقومية قبل كل شىء تصور ثقافى وتشتمل وحدة الثقافة على التقاليد والعادات المشتركة ، والتراث والأدب المشترك ، والأدب الشعبى والملاحم والفن المشترك وهى تقوم كذلك على الاشتراك فى النظر إلى الحياة وما يميزها من قيم وواجبات ومعنويات . فوحدة الافكار والمثل تجمع الناس بعضهم إلى بعض وتخلق فيهم « روح الجماعة » التى لا يمكن تقويضها بسهولة .

وقد يكون الأدب القومى والتعليم والثقافة والفن سببا من أسباب القومية ونتيجة من نتائج القومية فى الوقت نفسه . وقد قوى الأدب العاطفة القومية

فى بوهيميا والصرب فى التاريخ الحديث . ويمكننا أن نلاحظ نحن فى الوقت الحاضر أثر الأدب العربى فى إثارة القومية العربية . فالشاعر شوقى والكاتب طه حسين يقرآن فى جميع البلاد العربية ويعملان على تكوين الذوق العربى ، كما أن إحياء الأدب العربى القديم فى القرن التاسع والعشرين قد أيقظ الروح العربية وأكد الوحدة الفكرية التى تنسج بين أذهان العرب فى كل مكان .

ويستطيع التعليم القومى أن يلعب دورا كبيرا فى خلق النظرة المشتركة إلى الحياة ووضع المقاييس المتشابهة بين المواطنين . وهذا ما حدث فى أمريكا وفى ألمانيا النازية . وتوجيه التعليم فى البلاد العربية من أقوى العناصر فى تقوية الشعور بالقومية والوحدة بين أبناء العرب .

أما التاريخ القومى فهو الدعامة التى تبنى عليها القومية وذلك بالاشتراك فى الذكريات وما تأكده من امجاد الماضى وآلامه ويصاحب ذلك من شعور بالتفاخر أو بالأسى . ولعل العرب هم أكثر الشعوب غنى فى تاريخهم الملىء بالذكريات التى تجمع بينهم سواء كان ذلك متصلا بما أتوا من أعمال البطولة والامتياز فى ميادين الثقافة والحضارة أو فى ميادين الصراع والحروب ففتوح الخلفاء والأمويين وحضارة العباسيين وبطولة صلاح الدين كلها قوى روحية تضع الأساس المكين لبنيان القومية فى عصرنا الحاضر .

٤ — وحدة اللغة: وإن أوضح عامل من عوامل القومية هو اللغة . ويعتقد رمزى موير أن اللغة تلعب دورا أكبر من الدور الذى يلعبه العنصر فى تشكيل الأمة . فاللغة المشتركة تساعد الشعب على أن تكون له أفكار مشتركة وعواطف ومقاييس وأخلاقيات وعادات مشتركة كما أنها تعمل على خلق نفسية قومية مشتركة ، وتحفظ لروح القومية فى يقظة وحيوية . وهى بذلك تصبح عاملا

سياسيا ذا تأثير كبير فى الحياة القومية . وسبق الفيلسوف الألمانى فخته إلى تأكيد أهمية اللغة الألمانية فى القومية الألمانية . ونحن هنا نلاحظ أن اللغة العربية جعلت من العرب أمة واحدة ، فحفظت لهم تراثهم وعبرت عن آمالهم وآلامهم . ويكفى أن نداء مصر فى سنة ١٩٥٦ الموجه إلى العرب أثناء العدوان الثلاثى قد وجد استجابة مباشرة تردد صداها من المحيط إلى الخليج ، ووقف الشعب العربى كتلة واحدة أمام المستعمر المعتدى بفعل اللغة المشتركة التى خلقت تجاوبا مشتركا .

٥ — وحدة الدين : لقد لعب الدين أهمية خاصة فى نشأة الأمم أثناء المراحل الأولى من تكوينها . ولكن القوميات فى العصور الحديثة قد ازدهرت دون تأكيد على التشابه فى المعتقدات والعبادات الدينية . ويصدق هذا على الأمة الأمريكية والأمة العربية مثلا .

٦ — المصلحة الاقتصادية المشتركة : لاشك أن وحدة المصالح لها أثر كبير فى المحافظة على القومية . ويظهر ذلك فى حالة القومية الاسترالية واليابانية ولكن الاقتصاد وحده لا يكفى لربط شعب وتكوين قومية . فكثيرا ما يضحى الناس بمصالحهم الاقتصادية أثناء الحرب فى سبيل القومية .

٧ — الحكومة المشتركة أو الخضوع لحكم مشترك : إن الخضوع لحكومة واحدة منظمة وحازمة يساعد على تكوين القومية . ولقد حدث ذلك فى الهند أثناء خضوعها للبريطانيين ، كما حدث ذلك أثناء حكم موسولينى لايطاليا وهتلر لالمانيا . ولكن الحكومة وحدها لا تستطيع أن تخلق القومية . وإن خضوع الاقليم السورى والاقليم المصرى لحكومة واحدة تمثل دولة وأمة واحدة قد ظهر أثره فى ازدهار القومية العربية قبل الحركة الانفصالية .

٨ — **الالم المشترك** : لاشك أن الاشتراك فى الآلام يجمع أبناء الشعب ، ويحرك فيهم الاحساس بالقومية فلقد قويت القومية الالمانية بعد غزو نابليون لألمانيا ، وقويت القومية الاسبانية بعد غزو نابليون لها ، وإن الاستعمار الغربى للوطن العربى قد حرك القومية العربية فى كل مكان ، ولكن بالرغم من التوحيد الذى يخلق الاضطهاد ، فانه قد يؤدى الى خلق روح انفصالية ، كما حدث ذلك فى الهند . فان مبدأ « فرق تسد » الذى يغرسه المستعمر فى البلاد المستعمرة قد يعيش طويلا قبل أن يذوى بعد أن تكرهه الروح القومية على الجلاء .

٩ — **الارادة الشعبيه** : ليس من اليسير أن نغفل أهمية إرادة الشعب فى التعاون وإرادته فى أن يكون أمة ويعتبر توينبى إرادة الشعب فى أن يكون أمة العنصر الأساسى فى القومية ، كما أن مازينى يعد الارادة الشعبية كذلك هى أساس القومية ويظهر هذا جليا بين العرب ، فهناك اتجاه بين المواطنين العاديين من العرب فى كل مكان الى تكوين الأمة الكبرى ، وقد تتوجت هذه الارادة الشعبية بتكوين الجمهورية العربية المتحدة من اندماج سوريا ومصر فى دولة واحدة .

وإن هذه الارادة العربية تحاول حتى بعد انفصال سوريا أن تجد السبيل الى الظهور فى شكل ما من أشكال الوحدة مثلما حدث فى اتفاق الوحدة الثلاثية فى ابريل سنة ١٩٦٣ . فهو وإن تعثر فى مجال التطبيق إلا أن له دلالة عميقة على الارادة الجماهيرية الدافعة فى اصرار الى انضواء العرب تحت لواء واحد فى دولة معاصرة .

الفصل العاشر

الصهيونية

أعلن الانجليز أن يوم ١٤ مايو سنة ١٩٤٨ سيكون آخر أيام انتدابهم فى فلسطين ، أعلن اليهود أن ذلك اليوم سيكون أول أيامهم فيها تحت راية دولتهم الجديدة — دولة اسرائيل — وعجب العالم بأجمعه لهذا النبأ ولهذا الحدث ، وعاش العالم بأجمعه فترة من الزمن بين تصديقا وتكذيبا ، وذهب الناس فى الغرب والشرق يتساءلون ، هل هذا ممكن ؟ أيستطيع اليهود أن ينشئوا لهم دولة بين الدول ؟ وهل بلغت الدول العربية من الضعف درجة تمكن اليهود أن يفرضوا سلطانهم على اقليم عربى ؟ وتباينت الاجابة فى ذلك الوقت على مثل هذه الأسئلة ، فمن الناس من قال إن العرب سيلقون باليهود فى قاع البحر ، ومنهم من قال إن اليهود سيلقون بالعرب فى جوف الصحراء ، واحتكم الطرفان إلى القوة ، فقامت دولة اسرائيل ، وسجل التاريخ المعاصر هذه الحقيقة السياسية غير عابىء بما أهاج فى سبيلها من حركة إنقلابية فى حياة الأفراد والشعوب القريبة والبعيدة .

كما أن التاريخ قد بدد بهذا الحدث المفاجىء الغريب والمنتظر عند اليهود فكرة سادت عند مفكرى العالم منذ خراب أورشليم على يد الكلدانيين فى سنة ٥٨٦ ق م وخرابها ثانية على يد الرومان فى سنة ٧٠ م ومردها أن الشعب اليهودى عاجز عن أن يترجم نشاطه فى مختلف جوانب الحياة إلى دولة ، إذ إشتهر اليهود بانتاجهم من النواحى الروحية والعقلية والمالية ، ولكنهم لم

يشتهروا منذ أن غزاهم الرومان وهاجروا من موطنهم بأنهم أهل حرب وتنظيم وسياسة ، وهكذا علق التاريخ بواقعيته تعليقاً سافرا بما نسج المفكرون حول اليهود فى ميدان السياسة الحرب .

ويمكننا أن ندرك مغزى قيام دولة إسرائيل من هذه الوجهة ، إذ نحن عرضنا لرأيى رجلين ، أحدهما شرقى ، والآخر غربى عن قدرة اليهود فى بناء الدول — رغم مايباعد بين الرجلين من فروق فى الزمن والعنصر والثقافة — وهما ابن خلدون العربى الذى عاش فى القرن الرابع عشر الميلادى ، ووالتر باجت الانجليزى الذى عاش فى القرن التاسع عشر . فابن خلدون يشير فى مقدمته إلى أنه لم يبق لليهود فى زمنه سوى الذلة والمسكنة والاستعباد نتيجة لفقدانهم العصبية التى تقوم عليها الدولة وضرب بهم المثل على القوم الذين يحتفظون بذكرى شرف الآباء وحسبهم دون أن يكون لهم من العصبية القومية مايجعل ذلك الشرف والحسب حقيقة تزدهر فى ظل الدولة ، وهو يقول فى ذلك .

« وقد يكون للبيت شرف أول بالعصبية والخلال ثم ينسلخون منه لذهابها بالحضارة كما تقدم ويختلطون بالغمار ويبقى فى نفوسهم وسواس ذلك الحسب يعدون به أنفسهم من أشراف البيوتات أهل العصائب وليسوا منها فى شىء لذهاب العصبية جملة ، وكثير من أهل الأمصار الناشئين فى بيوت العرب أو العجم لأول عهدهم موسوسون بذلك ، وأكثر ما رسخ الوسواس فى ذلك لبنى إسرائيل فانه كان بيت من أعظم بيوت العالم بالمنبت أولا ، لما تعدد فى سلفهم من الأنبياء والرسل من لدن ابراهيم عليه السلام إلى موسى صاحب ملتهم وشريعتهم ، ثم بالعصبية ثانيا ، وما أتاهم الله من الملك الذى وعدهم به ، ثم انسلخوا من ذلك أجمع وضربت عليهم الذلة والمسكنة وكتب عليهم الجلاء فى

الأرض وانفردوا بالاستعباد للكفر آلافا من السنين، وما زال هذا الوسواس مصاحبا لهم فتجدهم يقولون ، هذا هاروني ،هذا من نسل يوشع، هذا من عقب كالب ، هذا من سبط يهوذا مع ذهاب العصبية ورسوخ الذل فيهم منذ أحقاب متطاولة » .

ولقد وصل ولتر باجت إلى ما وصل إليه ابن خلدون من أن اليهود قد أضاعوا دولتهم وفشلوا فى إعادة بنائها لأن مزايا التقدم التى كسبوها فى تطورهم لم تتحول إلى مزايا عسكرية . فهو يذكر أن اليهود فى تاريخهم تطوروا تطوراً ملحوظا فى الفكر الداخلى ، وخاصة من الناحية الدينية إلا أن مزايا حضارتهم استمرت مثلما بدأت دينية ، فلم تتخذ طابعا عسكريا وإذا فنيت دولتهم ، مع أنها تركت تراثا لايغنى من الجمع بين القدرة على التغير والمحافظة فى الوقت ذاته.

ووالتر باجت فى هذا يرى ضرورة توفر مزايا العسكرية عند الأمم لتقوم عليها الدولة كما يرى ابن خلدون توفر مزايا العصبية لتحقيق ذلك فكلاهما يؤكد قصور اليهود فى عالم السياسة والحرب ، ويضرب بهما المثل على الفشل بين الشعوب ، فكلاهما يقرن الحرب بالسياسة ، والعصبية بالحكم والتماسك الاجتماعى بنشوء الدولة وازدهارها والتفكك القوى بسقوط الدول وانهيارها وفنائها .

فالفكرة التى سادت إذن عن اليهود منذ أن دمر الرومان معبدهم فى أورشليم فى سنة ٧٠ م. وقضوا بذلك على ما تبقى لهم من رياسات دينية هى العجز الظاهر عن إقامة دولة تضم الشعب اليهودى ، ولم يكن ذلك الرأى فى حاجة إلى تأييد من البراهين النظرية ، لأن الواقع كان أوضح شاهد على ذلك فاليهود حين جلوا عن موطنهم فى فلسطين لم يهاجروا إلى مكان واحد، ويؤلفوا

مجتمعا واحدا وإن فقدوا أركان الدولة الأخرى ، بل تتميز هجرتهم بعالميتها ، إذ تفرقوا فى جميع أنحاء العالم المتحضر فى أوربا وآسيا وافريقية ، وبالطبع لم تكن هنالك أمريكا فى ذلك الوقت ليهاجروا اليها ، وإلا لما تركوا مثل هذه الفرصة ، فاليهودى الجوال التائه لم يعرف حدود المكان فى هجرته ، وأما أن عرفت أمريكا فى العصر الحديث حتى دخل أبوابها ، وأمسك بكلتا يديه بعض المفاتيح الهامة لتلك الأبواب . ولكن اليهود فى تفرقهم فى أنحاء الأرض المعمرة ، لم ينسوا أبدا أنهم يهود ، فلم يندمجوا فى الأقوام الذين عاشوا بينهم وإنما احتفظوا بعزلتهم ، وانفصال جماعاتهم عن المجتمعات الوطنية التى استقبلتهم لقد أخذ العالم بأسره عليهم هذه الخاصية التى تتنافى والمواطنة الحقة ، ومن ثم كانوا دائما موضع شك واضطهاد أينما ذهبوا بين الأمم أثناء العصور المتعاقبة ، وما أحسنت الظن بهم أمة من الأمم وأحسنت اليهم حقبة من الزمن إلا وعادت تقتص من اساءتهم إليها كأقلية غريبة تحرص على غربتها وإنانيتها ولا تستشعر المشاعر العامة لسائر المواطنين ، ولقد برر مفكروا اليهود وكتابهم هذه الانفصالية التى جبل اليهود عليها فى الأوطان المختلفة بتبريرات اجتماعية سياسية واقتصادية ونفسية ودينية،ولكنا نرجىء مناقشة تلك الآراء ونكتفى بالاشارة إلى هذه الظاهرة التى فرضها تاريخ اليهود على بنى اسرائيل ، لأنها حجر الزاوية فى محاولة اليهود انشاء دولتهم المعاصرة ، وليس من العسير علينا فى مصر أن نلاحظ العزلة اليهودية رغم أن البلاد الاسلامية كانت من التسامح نحو اليهود حتى أنهم لم يضطروا كما فعلوا بين غير المسلمين فى أغلب مدن أوربا من أن يعيشوا فى « حى خاص مظلم قذر غير صحى » عرف باسم الغيتونسبة إلى حى اليهود فى روما ، ففى القاهرة لهم حارة ، وفى الاسكندرية لهم حارة

تحمل اسمهم ، ولقد كان من الممكن أن نأخذ برأى بعض كتاب اليهود يعزون هذه الظواهر الظاهرية الانعزالية إلى ما وقع على اليهود من اضطهاد الرومان اليونان ودول أوربا المسيحية الغربية والشرقية ، لولا أننا اطلعنا فى التوراة على ماحدث من مناقشة بين يوسف عليه السلام وبين أبويه وأخوته حين استقبلهم فى مصر انقاذا لبنى اسرائيل من المجاعة الماحقة التى حلت بهم فيوسف عليه السلام فى نصحة لأهله حاول أن يهيء لهم اقامة بعيدة عن الاختلاط بالمصريين وأن يحتفظ لهم باستقلالهم فى العيش عنهم رغم ما بدا من ترحيب فرعون بهم وكرمه معهم ، وهنا نورد قصة ذلك من التوراة فهى تقول .

« جميع النفوس ليعقوب التى أتت لمصر الخارجة من صلبه ما عدا نساء بنى يعقوب ، جميع النفوس ست وستون نفسا ، وابنا يوسف اللذان ولدا له فى مصر نفسان ، جميع نفوس بيت يعقوب التى جاءت إلى مصر سبعون فأرسل يهوذا أمامه إلى يوسف ليرى الطريق أمامه إلى جاسان ، ثم جاءوا إلى أرض جاسان ، فشد يوسف مركبته وصعد لاستقبال إسرائيل أبيه إلى جاسان ولما ظهر له وقع على عنقه وبكى على عنقه زمناً ، فقال اسرائيل ليوسف أموت الآن بعدما رأيت وجهك أنك حى بعد .

ثم قال يوسف لاخوته ولبيت أبيه أصعد واخبر فرعون وأقول له اخوتى وبيت أبى الذين فى أرض كنعان جاءوا إلى . والرجال رعاة غنم ، فانهم كانوا أهل مواشى وقد جاءوا بغنمهم وبقرهم وكل مالهم . فكون إذا دعاكم فرعون وقال ما صناعتكم أن تقولوا عبيدك أهل مواش منذ صبانا إلى الآن نحن وآبانا جميعا . لكى تسكنوا فى أرض جاسان . لأن كل راعى غنم رجس للمصريين» .

(الاصحاح السابع والأربعون)

« فأتى يوسف وأخبر فرعون وقال أبى وأخوتى وغنمهم وبقرهم وكل مالهم جاءوا من أرض كنعان . وهو ذا هم فى أرض جاسان وأخذ من جملة اخوته خمسة رجال وأوقفهم أمام فرعون . فقال فرعون لاخوته ما صناعتكم فقالوا لفرعون عبيدك رعاة غنم نحن وآباؤنا جميعاً . وقالوا لفرعون جئنا لنتغرب فى الارض . إذ ليس لغنم عبيدك مرعى . لأن الجوع شديد فى أرض كنعان . فالآن ليسكن عبيدك فى أرض جاسان .

فكلم فرعون يوسف قائلا ، أبوك واخوانك جاءوا اليك ، أرض مصر قدامك فى أفضل الارض أسكن أباك وإخوانك ، ليسكنوا فى أرض جاسان . وإن علمت أنه يوجد بينهم ذوو قدرة فاجعلهم رؤساء مواش على التى لى .

ثم أدخل يوسف يعقوب أباه وأوقفه أمام فرعون . وبارك يعقوب فرعون فقال فرعون ليعقوب . كم هى أيام سنى حياتك . فقال يعقوب لفرعون أيام سنى غربتى مائة وثلاثون سنة . قليلة وردية كانت أيام سنى حياتى ولم تبلغ أيام سنى حياة آبائى فى أيام غربتهم . وبارك يعقوب فرعون وخرج من لدن فرعون فأسكن يوسف أباه وإخوته وأعطاهم ملكا وعال فى أرض مصر ، فى أفضل الأرض رعمسيس . كما أمر فرعون يوسف أباه وإخوته وكل بيت أبيه بطعام على حسب الأولاد » .

فالانعزالية عند اليهود — كما تبدو من حرص يوسف وأهله على البعد عن أهل مصر — عميقة فى نفوسهم متأصلة فى ماضيهم ، ولقد دفع بهم إلى ذلك ما ظهر بين القوم من تكتل أجتماعى منذ نزولهم بأرض كنعان فى فلسطين وأستمر صفة بارزة من صفاتهم يعترون بها رغم تفرقهم، وينسبونها إلى وحدة الجنس وواحدنية الدين واتحاد الثقافة والتقاليد .

وكان من الممكن أن يكونوا مواطنين صالحين فى الدول التى عاشوا بين ربوعها لو أنهم أستخدموا مزاياهم الحضارية فى خدمة الصالح العام الا أنهم أشتهروا بغير ذلك . بل بنقيض ذلك . فالدين اليهودى والأخلاق اليهودية علمهم كيف يؤمنون بأنهم شعب الله المختار ، وكان الله إلههم وحدهم وإن كان أتصالهم بالاجناس الأخرى جعلهم يدركون فيا بعد الفائدة من أن الله رب العالمين لا رب اليهود وحسب . كما أن أستمساكهم بعاداتهم وإن كان قد أفادهم فى الابقاء على ذاتيتهم على مر الأجيال ، إلا إنه كثيراً ما باعد بينهم وبين الشعوب الأخرى التى أستضافتهم . فالشعور المتعصب بامتيازهم الدينى والثقافى والعنصرى الذى يتضمنه تعليق ابن خلدون إلى جانب عزلتهم وعدم أنصهارهم فى المجتمعات التى آوتهم جعلهم دائما موضع عداء زاد بدوره فى بعدهم وتزكية الصفات غير الاجتماعية بين أفرادهم ، فهم فى المجتمع وليسوا منه ، وهم يعيشون فيه ولا ينسبون اليه .

فهذا الموقف الذى وجد اليهود أنفسهم فيه نتيجة لظروفهم التاريخية والدينية والاجتماعية ، من عداء متجدد وما أثار نحوهم فى العصور القديمة والحديثة ، هو منبع الحركات المضادة للسامية بين الدول المسيحية ، خاصة دول وسط أوربا وشرقيها ، كما أنه منبع الصهيونية بين اليهود .

فالصهيونية هى رد اليهود فى القرن التاسع عشر والقرن العشرين على ما أصابهم من أضطهاد على أيدى أمبراطورية النمسا والمجر والمانيا وفرنسا وروسيا ونقصد هنا بالصهيونية « الصهيونية السياسية وهى محاولة حل مشكلة أنعدام الوطن الجغرافى للشعب اليهودى بخلق موطن لليهود » . فمن الغريب أن القرن التاسع عشر هو القرن الذى أزدهرت فيه الحركات التحريرية نتيجة للثورة

الامريكية والثورة الفرنسية . وقد أستفاد اليهود من هذا التحرير الذى سار مع جيوش نابليون . فسقطت جدران أحياء اليهود المسماة بالغيتو أولا فى هولندا وبعدئذ فى المانيا وفى النمسا وفى أيطاليا ، وكسب اليهود بهذه المساواة فى الحقوق القانونية مع سائر المواطنين وأخذوا يجاهدون فى أستكمال حقوقهم السياسية والدينية ، ومع ذلك فان الحقوق التى كسبوها والحرية التى أستمتعوا بها فى القرن التاسع عشر لم تكن خالصة من الشوائب ، إذ لم تخل دولة من دول أوربا الوسطى والشرقية من قيام حركة ضد اليهود تقاوم النفوذ الاقتصادى والسياسى والثقافى الذى حصلوا عليه من أثر إطلاق أيديهم فى نشاط الدولة العام بعد هذا التحرير الشامل ، ولكن اليهود لم يصبروا فى هذه المرة على الاضطهاد مثلما صبر آباؤهم وأجدادهم من قبل مكتفين بالانطواء على أنفسهم فى «الغيتو» أو بالهجرة إلى وطن آخر يحسون فيه بحريات أوسع وأمن أفضل ، بل إن الوطنية السياسية التى قويت فى جميع دول أوربا أثناء القرن التاسع عشر وجعلت كل أمة تصبو إلى الوحدة القومية وإلى السيادة على أفرادها فى حدود دولة مستقلة ، أوحت إلى اليهود بالحل لمشكلتهم المستعصية، فلقد نادى مفكروهم بوجوب العودة إلى فلسطين حيث يقيمون دولة يهودية من الشعب اليهودى يجدون فيها الأمن من الاضطهاد المتكرر ، ويتخذون منها مركزا لاقتصادهم وثقافتهم ودينهم ، ميدانا لتنمية شخصيتهم وعبقريتهم القومية ، ووطنا لاعلاء رسالة اليهودى شأنه فى ذلك شأن الألمانى فى المانيا أو الفرنسى فى فرنسا ،أو الانجليزى فى أنجلترا .

وهذه الدعوة التى نادى بها قادة اليهود إلى العودة إلى فلسطين تختلف عن غيرها من الدعوات السابقة والمعاصرة ، فهى دعوة سياسية وليست دعوة

دينية أو ثقافية ، كما درج اليهود على ذلك منذ أن سباهم نابوخذ ناصر وقادهم إلى بابل سنة ٥٨٦ ق.م. فبكى شعراؤهم فلسطين بقولهم :

« على أنهار بابل جلسنا وبكينا عندما تذكرنا صهيون ، على الصفصاف فى وسطها علقنا أعـوادنا ، لأن الذين أسروا طلبوا منا أن نرنم لهـم من ترنيات صهيون .

كيف نرنم ترنيمة الرب فى أرض غـريبة ، إذا نسيتك يا أورشليم تنسى يمينى ...

يا بنت بابل طوبى لمن يجازيك جزاءك الذى جزيتنا » .

فدعاة الصهيونية فى القرن التاسع عشر والعشرين لا يعبرون عن تعلقهم بفلسطين بذرف الدموع أو الحنين ، وإنما يرسمون لذلك الخطط السياسية والعملية ويسيرون على برنامج منظم سبقوا به البرامج التى أشتهرت بها الحركات الثورية الحديثة مثل الشيوعية والفاشية والنازية. فلقد ركزوا اهتمامهم باعادة بناء دولتهم فى فلسطين ، لما يصلهم بها من عواطف الدين والتاريخ ، ولما لهذه الصلة الروحية والنفسية من قوة فى تركيز جهود اليهود نحو تحقيق هذا الهدف المثالى ، وهذا الحلم الأخاذ ، وما أفعل فى النفس من أستخدام المواثيق التى أمتلأت بها التوراة ، والتى عقدها الرب «يهوه» مع بنى أسرائيل فى أن يعطيهم ويورثهم إلى الابد أرض كنعان بل «الارض من نهر مصر إلى النهر الـكبير نهر الفرات » لـكى يخدموا بهذا الحق الالهى فى فلسطين مطمعاً أستعمارياصاغه د اة الصهيونية لينقذوا دماء اخوانهم فى العصبية والدين : باهراق دماء العرب من غير اليهود .

فدعاة الصهيونية كانوا يقدرون العامل النفسى الجماعى حين أختاروا فلسطين

موطناً للدولة الجديدة ، فهى الضالة المنشودة ، وهى أرض الميعاد التى تجعل من الصهيونية معتقداً عند الجماهير اليهود التى لاتزال غارقة فى ثقافة التوراه ،والتى تعانى فى الوقت نفسه أضطهاد الدول الأوربية المسيحية لما ملك أذهان المسيحيين من أن اليهود قتلوا السيد المسيح وأنهم الأقلية الغريبة التى تبتز أموالهم بل ولا تتورع عن سفك دمائهم فى سبيل ابتزاز ذلك المال كما صور ذلك شكسبير فى روايته «تاجر البندقية» بأن جعل من شخصية «شيلوك» مثال اليهودى الذى يصر على أن يسترد دينه على المسيحى أن لم يكن ذهبا فلحما ودما . فالصهيونية بالنسبة لليهود — ولا سيما الفقراء منهم والمضطهدون — دعوة نفاذة إلى أعماق القلب والخيال ولقد أتخذ دعاة الصهيونية من هذه العواطف التى تثيرها فى نفس اليهودى العادى قوة دافعة ينفذون بها فى تعصب أغراضهم السياسية التى دبروها فى برود وقسوة لا تعرف فى الدين أية روحانية أو رحمة .

فما هذه الأغراض التى أنطوت عليها الصهيونية ومن الزعيم الذى وجدت فيه هذه الأغراض المفكر الأول ، والمنفذ الأول ؟ فى الواقع أنه ليس من المستطاع الفصل بين الشخص والموضوع فى هذه الحالة ، إذ أن الصهيونية السياسية وليدة تجربة يهودى ولد وتعلم فى عواصم الامبراطورية النمساوية — المجرية ، هذا اليهودى هو «هرتسل» فلقد ولد فى بودابست فى ٢ مايو سنة ١٨٦ ودرس القانون والأدب فى جامعة فينا ، ولا بد من أن تجربته فى فينا أثناء دراسته وأثناء عمله فيها كاتبا مسرحيا وصحفياً قد واجهته بالمشكلة اليهودية ففى فينا أزداد الشعور العام بين الوطنيين والمحافظين من رجال الكنيسة سخطا على اليهود وظهر فى العقد الأخير من القرن الماضى أحزاب تدعو الى الجامعة الألمانية . وأخرى تدعو الى معاداة السامية وتضم المتطرفين من الوطنيين

ورجال الكنيسة وذلك تحت زعامة شونيرر والدكتور لوجر . ومن غايات هذه الاحزاب الاساسية تقويض نفوذ اليهود الذى طغى فى فينا ومحاولة تقوية نفوذ العناصر الألمانية فى الامبراطورية النمساوية المجرية حتى تجنب الدمار المحتوم ، ومما يجب ذكره فى هذا المقام ان هتلر أثناء أقامته فى فينا قد أتخذ من الدكتور لوجر أستاذاً له فى القدرة على تحريك عواطف الطبقات المختلفة من أفراد الشعب وكسب تأييدهم كما اتخذ منه أستاذا فى غرس العدواة والكره لليهود ، ومن ثم نرى أن تيودور هرتسل الصحفى والكاتب المسرحى اليهودى لمس بنفسه القوى الجرمانية التى تعمل على تدمير اليهود والقضاء على تأثيرهم الهدام ، فى حضارة الشعوب الجرمانية ، ولم يقتصر الأمر فى ذلك على فينا بل أن مناهضة اليهود كانت قد تسربت أيضا إلى سياسة بسمارك فى المانيا بعد توحيدها ، وهبت دعاية قوية ضد حزب الاحرار الوطنى ، فى برلين وإتهامه بخضوعه للنفوذ اليهودى الذى يجب على كل المانى أن يجنب نفسه إياه ، ولقد كان من المتوقع عند اليهود أن يثور الألمان فى وجوههم وأن يحاولوا القضاء على آثارهم الانحلالية فى التقاليد الألمانية المحافظة. ولكن حدث فى فرنسا حدث مالم يكن فى الحسبان فلقد تسربت أسرار حربية من هيئة قيادة الجيش الفرنسى الى أعدائهم الألمان الذين لم ينس الفرنسيون لهم هزيمتهم أيام سنة ١٨٧٠ ، وأتهم ضابط يهودى هو دريفوس بنقل هذه الأسرار العسكرية إلى القيادة الألمانية ، لأنه كان عضوا فى هيئة أركان الحرب الفرنسية . ولقد شاهد الصحفى هرتسل فى باريس الحفل الذى جرد فيه دريفوس من رتبته العسكرية سنة ١٨٩٤ وما صاحب ذلك من مظاهر الازدراء والاحتقار له كيهودى متهم بالخيانة العظمى وماصاحب ذلك أيضا من دعاية معادية لليهود فى جميع أنحاء فرنسا ، ولكن تيقن بعض الفرنسيين من براءة دريفوس ودفاع بعض الأحرار مثل أميل زولا وجورج

كليمنصور عنه انتهى بثبوت براءته بعد ذلك بعامين ، غير أن براءة دريفوس لم تكن لتمحى هرتسل قدر ما شعر بخيبة أمل فى فرنسا التى سبقت غيرها من الدول بتحرير اليهود فى عهد نابليون ، وفى تلك اللحظة قرر ألا منجى لليهود مما يتعرضون له من السخط المتزايد فى ألمانيا والنمسا وفرنسا وروسيا إلا إذ بنوا دولة يهودية يعيشون فيها كمواطنين يهود .

ولكن هرتسل شعر من بادىء الأمر أن بناء الدولة لا بد له من مقومات . ومقومات الدولة اليهودية فى أواخر القرن الماضى لم تكن موجودة كما كان الحال خلال القرون الماضية التى جعلت مفكرين سياسيين واجتماعيين مثل ابن خلدون وولتر باجت — كما ذكرنا — يشيرون إلى افتقاد اليهود عناصر السياسة والتنظيم والعصبية والعسكرية التى لا بد من توفرها لنشوء الدول واستمرارها ، فكان الدور الذى قدمه هرتسل لأبناء جنسه هو أن يكون لهم المهندس السياسى الذى يعطى فكرة الدولة اليهودية فى فلسطين شكلها ونظامها ووجهتها ، وفعلا قام بهذا الدور ، إذ لم يحاول أن يجعل من الصهيونية حركة مقصورة على أغنياء اليهود وعلى أعضاء الطبقة الوسطى منهم بل عمل على أن تكون حركة شعبية تؤيدها الجماهير اليهودية فى مختلف أقطار العالم ، ولقد وجد فى الحركات الأوروبية لاضطهاد اليهود خير معاون على توحيدهم وجمعهم على هدف النجاة والخلاص من عذاب متجدد مع الايام ، ولتحقيق هذه الوحدة بين اليهود رأى ألا بد من خلق أداة مركزية تضع برامج الحركة وتوجه أهدافها وتنفذ سياستها ، فدعا بنى قومه إلى عقد مؤتمر صهيونى عالمى فأرسل اليهود إليه ممثلين لهم من جميع أنحاء العالم وقد استقر الرأى على عقده فى بال بسويسرا فى ٢٩ أغسطس سنة ١٨٩٧ ، وكان هذا أول اجتماع برلمانى لليهود منذ دمار أورشليم فى سنة ٧٠ م . وفى الواقع أن هذا المؤتمر كان الهيئة التأسيسية

لا الحركة الصهيونية فحسب بل الجامعة اليهودية التى شاءت الأقدار أن تقف وجها لوجه مع الجامعة العربية وتعتبر كل منها فى لقائهما مدى توفر مبدأ ابن خلدون عن العصبية فى منافستها ولقد رأى أعضاء المؤتمر اتباع اجراءات أربع لتحقيق هدف الصهيونية ، وما سياسة دعاة الصهيونية منذ ذلك الوقت الاخير على هذا البرنامج وتنفيذه موادة .

١ — فالاجراء الأول يقرر العمل بكل الوسائل الفعالة على استيطان فلسطين بواسطة عمال زراعيين وصناعيين من اليهود .

٢ — والثانى يقرر تنظيم الشعب اليهودى بأجمعه بواسطة منظمات محلية ودولية تلائم الغرض وقوانين البلاد التى يعيش فيها اليهود .

٣ — والثالث يقرر تقوية العاطفة والوعى اليهودى القومى .

٤ — والرابع يقرر اتخاذ الخطوات المناسبة نحو الحصول على موافقة الدول العظمى ، إلى الحد الذى تكون فيه موافقتها ضرورية لتحقيق الهدف الصهيونى .

وأن المتأمل لهذا البرنامج الذى وضعه المؤتمر الصهيونى الأول يلاحظ أنه يعبر عن وجهتى النظر التين كانتا سائدتين عند اليهود فى ذلك الوقت فبعض قادة الصهيونية كانوا يرون أن استعمار فلسطين إنما يأتى من الداخل بأن يستولى اليهود عن طريق الشراء على أكبر قدر مستطاع من أرض فلسطين ويقوموا هم بزراعتها وانشاء المؤسسات الصناعية فيها حتى يدحض اليهود التهمة العالقة بهم منذ القديم بأنهم وسطاء مال ومرابون وأنهم غير منتجين وإنما يعيشون على استلاب نتاج عرق غيرهم من الشعوب التى تنتج الثروة الحقيقية من منابعها الأصلية ، وليستطيعوا فوق ذلك أن يضمنوا لدولتهم دعائم تنموا عليها بالتدريج

كأى كائن حى آخر على حسب تعبير ويزمان .

كما أن هذا البرنامج يشتمل على وجهة النظر الثانية فى استعمار فلسطين وهى التى ارتبطت باسم هرتسل ، إذ كان يرى أن انشاء الدولة باسم الصيهونية إنما يأتى عن طريق الدبلوماسية بأن يحصل اليهود من الخليفة العثمانى على عهد يخولهم احتلال فلسطين وحكمها حكماً يهودياً مستقلا تحت سيادة الباب العالى . وفى كلتا الحالتين يجب تعبئة الشعور اليهودى فى العالم بأجمعه وتنظيم اليهود تنظيما عالميا يكفل استخدام جميع مواردهم الثقافية والاقتصادية والسياسية فى سبيل تنفيذ هدفهم المنشود .

ونحن إذ ننظر الآن إلى الوراء ، نرى أن اليهود استطاعوا أن ينفذوا الاتجاهات الثلاثة التى ظهرت فى حركتهم منذ البدء بمثابرة والحاح كما اشتهر عن اليهود فى أدائهم لأعمالهم . فلقد نظموا هجرة المال والأفراد إلى فلسطين عن طريق المشروعات العامة والخاصة واتخذوا من المستعمرات التى أنشأوها وسيلة للدعاية لما أحرزوا من تقدم . وما يمكن أن يضفوه من تقدم على أهل فلسطين العرب أن هم أتيح لهم الحياة بها وانشاء دولة فى ربوعها ، وهم فى الواقع كانوا أذكياء فى هذا النوع من الدعاية الذى وجهوه إلى الغرب المتحضر بالحضارة الصناعية التى تعيش تحت سلطانها فبالرغم من أن الانسانية قد تقدمت فى احساسها العام بالإعتبارات الروحية إلا أن الناس فيها قد أصبحوا عبيدا للمادة فى تقويمهم للأشياء ، فالأغلب الأعم فى الوقت الحاضر أن يحكم الأفراد على غيرهم من الأفراد وتحكم الشعوب على غيرها من الشعوب بقدر ثروتها المادية ومظاهر تلك الثروة الخارجية ، وهكذا ثابر اليهود على مخاطبة الغرب بلغة التخاطب المفهومة عندهم — وهى لغة الازدهار الاقتصادى ليقنعوا الغرب

بأنه من صالح العالم الغربى أن تكون فلسطين لليهود لا للعرب المتخلفين فى شئون الاقتصاد ، وفى حمأة المادة صفق الغرب لليهود وهم يرقصون على أشلاء بنى الانسان الغرباء عن الغرب من عرب فلسطين .

وإذ دأب اليهود على انشاء المستعمرات الزراعية والصناعية فى فلسطين منـــــذ آخر القرن الماضى ، لاحت لهم فرصة استعمار فلسطين استعماراً كاملاً من الخارج عن طريق الدبلوماسية التى أكد أهميتها هرتسل منذ قاد الحركة الصهيونية ، هذه الفرصة قدمتها لهم الحرب العظمى الأولى، لأن جهود هرتسل فى إقناع تركيا العثمانية بأن تتنازل عن فلسطين لليهود باءت بالفشل لرفض السلطان عبد الحميد وامعانه فى الحذر من نيات اليهود ، ومات هرتسل سنة ١٩٠٤ لكن لم تمت معه نظريته فى الاستعانة بالدول العظمى على انشاء دولة صهيونية ، فما أن دخلت تركيا الحرب مع الألمان ضد حلفاء الغرب حتى اتجه اليهود نحو الدول المتحاربة ليروا إلى أى حد تستطيع مساعدتهم فى تحقيق أمنيتهم، فأوصدت المانيا الباب فى وجههم، أما انجلترا فقد فتحته أمامهم وأخذت تساومهم مساومة التاجر الانجليزى التاجر اليهودى، وقد اتفق التاجران على الصفقة على أسس من المصلحة المتبادلة فى أزمة من أزمات الحرب ، دون أن يدخل الطرفان فى حسابهما اعتبارات انسانية أو أخلاقية ، فأصدر اللورد بالفور وزير الخارجية الانجليزية فى نوفمبر سنة ١٩١٧ تصريحه المشهور بوعد اليهود أن ينشئوا وطناً قومياً لهم فى فلسطين دون أن يسىء ذلك إلى الحقوق المدنية لسكان فلسطين من غير اليهود ودون أن يمس ذلك حقوق اليهود فى البلاد الأخرى التى يعيشون فيها . ومن الغريب أن الانجليز كانوا قد تعاقدوا قبل ذلك مع فرنسا وروسيا على أن تعامل فلسطين معاملة خاصة بأن يكون حكمها دوليا كما أفهموا

الشريف حسين من ناحية ثالثة أن فلسطين ستضم إلى ملكه العربى الذى وعدوه به لقاء خروجه على الترك وتأييده لحلفاء الغرب ، وهكذا استطاع الانجليز أن يصدروا ثلاثة تعهدات لثلاث جهات مختلفة حول فلسطين ولكنهم لم يبروا الا فى عهدهم مع الصهيونين .

لم يروا بعدهم مع الصهيونين ؟ إن الانجليز قد أعطوا فى تبريره أسبابا مختلفة إلا أن السبب الرئيسى الذى يتفق ومنطق الانجليز فى حياتهم العامة والخاصة هو المصلحة الخالصة التى كشف عنها لويد جورج وتشرشل فى تصريحاتهم فيما بعد ، فاللورد بالفور نفسه قد دافع عن هذا التصريح فى مجلس اللوردات حين هاجم اللورد (ايز لنجتون) مثل هذا التعهد من جانب بريطانيا واقترح ألا تقبل بريطانيا الانتداب على فلسطين لتحيزها مع اليهود فقال فى دفاعه أنه يعد هذا التعهد مظهراً من مظاهر العدل الذى تدخر تحقيقه لليهود ، إذ أنهم ساهموا بجدهم العقلى والعلمى والروحى فى الحضارة الانسانية ، ومع ذلك فلا يجدون لهم وطناً خاصاً بهم كسائر الأوطان ، وأغرب من هذا الحجة ما قاله اللورد بالفور بأن على الدول المسيحية أن ترد الجميل لليهود على ما قدموا من خدمة للأديان العظيمة فى العالم .

ويبدو أن فكرة دين المسيحية لليهودية كانت متسلطة على تفكيره تسلطاً جعله يردد ما يدين به هو لثقافته الانجيلية ، مما حفزه إلى أن يرد ذلك الدين خاصة وأنه سيكون لا على حساب قومه بل على حساب العرب الأجانب ومن العجيب ألا يقتصر هذا العامل الدينى على تفكير اللورد بالفور وحده بل تقرأ فى كتاب « الفرد ليلينتال » اليهودى الأمريكى الذى أصدره حديثاً عن « ثمن اسرائيل » وهو يحلل عوامل قرار هيئة الأمم المتحدة على اسرائيل فى سنة ١٩٤٧ القول الآتى :

ولكن حيال الدعاية الواسعة التى قام بها زعماء الصهيونية فى طول أمريكا وعرضها ، والتى كانت تؤكد أن « كل اليهود راغبون فى انشاء دولة لهم » وجدت عدة دول مسيحية أوربية نفسها مضطرة لمساعدة خلق إسرائيل لتكفر عن الأخطاء التى اقترفتها بعض الدول الأوربية «المسيحية بحق اليهودية ... »

ولكن العامل الدينى فى الواقع لم يكن الا واحداً من بين عوامل عدة لأن الدوافع التى دفعت رجلا مثل الورد بالفور إلى الاعلان بأنه هو نفسه «صهيونى مقتنع » لم تكن هى المسيطرة وحدها على تفكير زملائه من أعضاء الوزارة الانجليزية ، فلويد جورج قال فى نهاية شهادته أمام اللجنة الملكية عن فلسطين فى سنة ١٩٣٦ ما يأتى :

إن زعماء الصهيونية عاهدونا عهداً قاطعاً بأنه إذا ما التزمنا بتيسير انشاء الوطن القومى لليهود فى فلسطين فانهم سيبذلون قصارى جهدهم فى جمع نصرة اليهود وعواطفهم فى العالم كله على تأييد قضيه الحلفاء ولقد صانوا عهدهم » .

ومن المفهوم حتى الآن أن أعظم كسب ناله الانجليز من هذه الصفقة هو تأييد اليهود فى أمريكا لقضية الحلفاء تحت زعامة شخصيات صهيونية مشهورة مثل « برانديز » قاضى المحكمة العليا ، والبروفسور «فيلكس فرانكفورتر» ، ففى فبراير سنة ١٩١٧ بدأ الانجليز مفاوضاتهم مع اليهود ولم تدخل أمريكا الحرب الا فى ابريل من ذلك العام ، ويؤكد تشرشل هذا الثمن الذى تعاقد عليه الانجليز واليهود — فالانجليز يعدون بانشاء الوطن القومى اليهودى فى فلسطين ، واليهود يعدون بدفع أمريكا إلى الحرب وتأييد قضية الحلفاء فى روسيا وفى كل مكان لهم فيه نفوذ مادى ومعنوى .

وكلما تأمل المفكر منا تصريح بالفور ودرس الطريقة التي أدت إلى صدوره والملابسات السياسية التي أحاطت به تبين له أن التصريح الذي دفع بالوطن اليهودي إلى حيز الوجود لم يكن تصريحا ثنائيا بين انجلترا واليهود كما يبدو من الناحية الرسمية وانما هو في الواقع تصريح ثلاثي الأركان إذ لم يصدر إلا بعد أن تأكد الانجليز من تأييد أمريكا لهم في هذه المغامرة السياسية . فيد اليهود التي لعبت في صياغة تصريح بالفور في الوزارة الانجليزية هي التي لعبت في كسب التأييـــد له من الرئيس ولسن في البيت الأبيض بأمريكا ، ومن الطريف أن وودرو ولسن الذي نادى بحق الشعوب في تقرير مصيرها حرم عرب فلسطين من هذا الحق ودعا إلى وجوب معاملة اليهود في منطقة فلسطين معاملة استثنائية . وهذا أوضح شاهد على أن الفكر — حتى فكر الرجل المثالي كالرئيس وودرو ولسن — لا يصدر عن مبدأ مطلق بل عن المصلحة والهوى ، فبالرغم من أن « الكولونيل هوس » ممثل الرئيس ولسن الشخصي في أوروبا قد حذره من الموافقة على وعد « بلفور » حين استشارت الحكومة البريطانية الحكومة الامريكية في ذلك الوعد ، أرسل الرئيس ولسن إلى ممثله بموافقته الصريحة على ذلك ، هذا إلى أن الوفد الأمريكي في مؤتمر الصلح قد حمل مذكرة بانشاء الدولة اليهودية في فلسطين ، كما قرر الرئيس ولسن ثانية في ٣ مارس سنة ١٩١٩ «أن الأمم المتحالفة بالموافقة التامة لحكومتنا وشعبنا قد اتفقت على أن توضع في فلسطين أسس دولة يهودية .

فتأييد أمريكا للصهيونية في فلسطين ليس إذن أمرا جديدا فلقد صاحب تفوذ انجلترا في خلق اسرائيل منذ البدء . وإن كان تأييد أمريكا لاسرائيل قد برز الآن بروزا ملحوظا ، فذلك لأن أسبقيتهـــا على انجلترا في السياسة

الدولية بعد الحرب العالمية الثانية جعلها هى الأولى فى معاونة اليهود بعد أن كانت الثانية فى تقديم هذه المعاونة . والصهيونيون وهم خبراء العالم فى الاسواق الاقتصادية أصحاب دراية مماثلة فى الأسواق السياسية . فما فعلوا شيئاً أكثر من تحويلهم سوق الصهيونية السياسى من انجلترا إلى زميلتها الكبرى اليوم ، وما فعل « ترومان » بدوره شيئاً أكثر من مواصلة سياسة الرئيس ولسن أثناء الحرب العظمى الأولى وبعدها . بل ما كان فى استطاعة ولسن أو ترومان أن يعادى اليهود لأن رئيس الولايات المتحدة وهو فى الوقت نفسه رئيس لحزب سياسى لايسعه أن يتجاهل وزن « الصوت اليهودى » فى تقرير مصير الانتخابات الرئاسية كما لايسعه أن يتجاهل قيمة المساهمة المادية التى يساهم بها اليهود فى ملء خزائن الحزب بالذهب والفضة ، وهذا ما قد حدث فى حالة تأييد ترومان السياسة الصهيونية دون اكتراث برأى رجال الوزارة من أعوانه الذين نظروا إلى مسألة فلسطين من الناحية القومية والدولية فنصحوا له بالاتئاد فى دعم الصهيونية ومجافاة الدول العربية ، ولقد أدى أخذ ترومان « بنصح » رجال الحزب الديموقراطى المشرفين على مالية الحزب وعلى لجنته القومية ، وتقديره مصلحة الحزب الداخلية وحدها ، فى معالجته لمسألة فلسطين إلى قول « بيرنز » أن السياسة الأمريكية لاتقرر بواسطة المصلحة الدولية أو حتى بالمصلحة القومية بل تقرر « بالمساهمات التى تقدمها من ذوات المصالح إلى خزانة الحزب » .

وهكذا تبدو عبقرية اليهود فى الشئون السياسية كما بدت فى الشئون الاقتصادية ، وبخاصة أن عبقريتهم واحدة فى الناحيتين ، بل سرها واحد وعلتها واحد ، ألا وهو استغلال الضائقة التى يقع فيها الأفراد وتقع فيها الدول ،

أنهم يحسنون إستغلال أزمات الأفراد والشعوب ، فهم لايهمهم أن يكسبوا عن رضى ، وإنما تعودوا الربح عن قسر . فالمأزوم فى المال يستغلون أزمته بالربا الفاحش ، والمأزوم فى معركة حربية أو إنتخابية يساعدونه على أن يدفع لهم الربا السياسى الذى أصبحوا يشتهونه فى عهد وطنيتهم الحديثة . وما فلسطين العربية إلا الربا السياسى الذى دفعته انجلترا وأمريكا إلى اليهود على ما قدموا من دين لانجلترا فى معركتها الحربية مع المانيا أثناء الحرب العظمى الأولى ، وما قدموا من دين إلى الحزب الديمقراطى الأمريكى فى معاركة السياسة الداخلية وليس المجال هنا مجال التفاصيل ، إنما البحث لمشكلة الصهيونية يدل على مأساة الخلق الدولى لا مأساة فلسطين وحدها فقد ساوم اليهود بأساليبهم التقليدى أغلب دول العالم على تأييدها الصفقة التى عقدتها مع انجلترا والولايات المتحدة وذلك فى ساحة عصبة الأمم بين الحربين وهيئة الأمم المتحدة بعد الحرب العالمية الثانية ، ولقد نجحت المساومة ، ومن أظهر الأمثلة على هذه المساومة « أن شركة فيرستون للمطاط استغلت نفوذها فى ليبريا الضغط على حكوماتها لقبول « قرار تقسيم فلسطين أثناء عرضه على الجمعية العمومية لهيئة الأمم المتحدة سنة ١٩٤٧ ، ولم يترك اليهود فى مساومتهم الدول الكبيرة والصغيرة فرصة الضغط أو الأغراء إلا واتبعوها خاصة وأنهم استغلوا نفوذهم فى أمريكا فصوروا أنفسهم لدول العالم وكأنهم حملة مفاتيح البرلمان الأمريكى وخزائن الدولار الأمريكى » فهم فى الواقع قد حاربوا معركة الصهيونية فى فلسطين بعد الحرب العالمية الثانية وظهورهم مستندة إلى أمريكا وجذورهم مغروسة فى أرضها وأسلحتهم مشتراة بدولارها وسياستهم مؤيدة ببركتها .

ومن تاريخ الصهيونية ، يتبين أيضا أن اليهود إلى جانب محافظتهم على

عبقريتهم فى التعامل حافظوا أيضا على أسلوبهم القديم فى علاقاتهم الدولية ، فهم فى تاريخهم السابق الميلاد لم يستطيعوا أن يقفوا وحدهم على أقدامهم ، كان محكوما عليهم أن يعتمدوا على الامبراطوريات الكبيرة المجاورة مثل امبراطورية مصر أو الفرس ، ولم يتطوروا هم إلى امبراطورية بل أتقنوا فن الزلفى إلى الدول العظمى ، وفن التسلق على أكتاف الغير ، وهذا فى الواقع فن يجب ألا نتجاهل قدره عند اليهود ، فمن الطريف أن تقرأ فى مقدمة ابن خلدون فصلا عنوانه « فى أن السعادة والكسب إنما يحصل غالبا لأهل الخضوع والتملق وأن هذا الخلق من أسباب السعادة » ، ويلاحظ ابن خلدون فى هذا الفصل أن من الناس من يتقرب إلى صاحب الجاه والسلطان بعمل أو مال عوضا عما يحصل عليه « بسبب الجاه من الأعراض فى صالح أو طالح » ولقد كان هذا المسلك التقليدى لليهود ولا يزال كذلك ، إذ هو مسلك الضعيف نحو القوى ، كما أنه الخلق الذى يولده الضعف ويجعل منه الطريق المأمون لبلوغ الغايات ، إلا أنه ينطوى على مغزى أعمق ، وهو أن صاحب المال يستطيع استغلال صاحب السلطان ، وأن الاقتصاد أساس السياسة كما بشر بذلك فى العصر الحديث « كارل ماركس » فقوة الصهيونية جاءت من مزايا اليهود المتوارثة حين استغلت استغلالا سياسيا تحت ظل الحضارة الغربية الراهنة التى أطلقت نشاطهم من كل القيود فى جميع ميادين الحياة المادية والمعنوية . فما أن كان منهم إلا وانتهزوا الفرصة المواتية ، وأصبحوا من القوى ذات النفوذ الحقيقى الموجه لهذه الحضارة التى خلقتهم ومهدت السبيل إلى ازدهارهم ، ومن يقرأ كتاب « كفاحى » لهتلر يعرف أن اليهود استطاعوا عن طريق سيطرتهم على الاقتصاد القومى فى النمسا أن يسيطروا على السياسة بمفهومها الواسع بل

وعلى جوانب الحضارة الثقافية وأواتها من تعليم وتأليف ومسرح وسينما وصحافة وغير ذلك ، ولا شك فى أنه لو كتب أمريكى وطنى أو انجليزى وطنى مثل كتاب هتلر لما قصر عنه فى الميدان ، ولكن الانجليز والأمريكيين يفضلون الهمس عن الاعلان الصريح ، ومن يدرى — ربما ينقلب الهمس ثورة فى انجلترا وأمريكا ، إذا ما عاملهم اليهود المعاملة المأثورة عنهم فى جزاء المحسن إليهم بالاساءة كما جازوا الاستقبال الجميل الذى قدمه فرعون إلى آل اسرائيل حين قدم إلى يوسف أهله بنكران الجميل بل والانتقام من كرم المصريين ، ومن يقرأ فى التوراة سفر التكوين ، يرى كيف آوى المصريون اليهود ، ومن يقرأ السفر الذى يليه وهو سفر الخروج يرى كيف عامل اليهود المصريين على ما قدموا إليهم من ابقاء على حياتهم وسط المجاعة التى كادت تفنيهم ، وكأن شعور اليهود يتلخص فى القول « من وهبك الحياة هبه الموت » وهذا يقلق الآن بعض المفكرين من اليهود فى أمريكا الذين يرون أن مصير اليهود الأمريكيين أصبح معلقا بمدى وفاء اسرائيل بجميل أمريكا ، فان هى أغراها حب التسلق على الأكتاف الموروث فى طبائع أهلها ، ووجدت أن أكتاف الروسى أرحب وأقوى من أكتاف الأمريكى ، حلت الطامة الكبرى بيهود أمريكا الذين فضلوا فى حماسة القومية الهوجاء أن يكونوا صهيونيين أولا وأمريكيين ثانيا ، فأضحوا بذلك مواطنين اسرائليين لا مواطنين أمريكيين لهم فى أوقات المحن ما للمواطن الاسرائيلى وعليهم ما عليه .

ولكننا نتعدى حدود البحث العلمى أن نحن عزونا نجاح الصهيونية فى إقامة دولة لليهود بفلسطين إلى عامل أستغلال اليهود لما قد كان يسميه ابن خلدون « جاه » الامبراطورية البريطانية ، و« جاه » أمريكا وحسب ، بل

أن اليهود فى الواقع أستطاعوا تحت ضغط الاضطهاد الأوربى الحديث أن يخلقوا بينهم وطنية عميقة عنيدة تشمل جميع طوائفهم فى دول العالم المختلفة ، وأن يرعوا هذه الوطنية المتأججة بمنظماتهم الاقليمية والدولية ، وبهذا أضافوا إلى العقل اليهودى والدين اليهودى الذين مكناهما خلال العصور من الاحتفاظ بارادة الحياة وسط الاضطهاد المتجدد شيئا جديداً ، وهو العاطفة القومية السياسية التى جمعت بينهم جمعا متماسكا متعصبا ، ولقد أعطتهم هذه العاطفة الجديدة قوة ألبت جماهيرهم وأضافة إلى ايمانهم الدينى المتعصب إيمانا سياسيا متعصبا كما أستغلوا هذه العاطفة فى خدمة العقل الذى أشتهر به قادتهم ، ومن ثم توفر لهم لأول مرة ذكاء القيادة وحماسة الجماهير ، وتوفر لهم القدرة على وضع الخطط وتنفيذها فى الوقت نفسه، فأحسنوا الافادة من الانتداب البريطانى لفلسطين بأن وطدوا أركان مشروعاتهم الاقتصادية وهيئوا الظروف لهجرة اليهود الشرعية وغير الشرعية كما عنوا أكبر العناية بتأليف قوتهم العسكرية متخذين من فرص السلم والحرب وسيلة لاعداد الجند وتسليحهم ، « فألفوا » — كما يقول الأستاذ الدكتور محمد عوض محمد — جيشهم الرئيسى المسمى « هجانا » وجيش الصاعقة المسمى «أرجون» وبلغت قوتهم مجتمعة قرابة مائة ألف جندى وجاءتهم الامدادات من مختلف الجهات فى أوربا وأمريكا، وذلك عندما أتموا بوسائلهم الارهابية « والأمريكية » أجلاء بريطانيا — دولة الانتداب — وبدأوا المعركة لاجلاء العرب عن فلسطين .

وبهذه المقومات السياسية والاقتصادية والعسكرية والوطنية التى ساعدهم عليها قدرتهم على الافادة من التسامح الذى جاء مع الحضارة الغربية — خاصة الأنجلوسكسونية ، أستكمل اليهود الصهيونيون جوانب النقص فى بناء الدولة

الذى لاحظه عليهم مفكرون سياسيون مثل أبن خلدون ووالتو باجت — كما ذكرنا فى مستهل هذه المحاضرة .

ولـكن ما كان لليهود أن ينشئوا دولتهم فى أرض فلسطين مالم تهيء لهم ظروف العالم العربى فى تاريخه المعاصر أسباب التوفيق ،ولا أريد هنا أن أدخل فى تفصيل المسألة العربية ، وإنما لايمكن فهم الصهيونية إلا إذا تذكرنا الصورة العربية ، فالصهيونية فكرة وسياسة ، وما كان للسياسة الصهيونية أن تنفذ إلا بما أحاط العرب بعد سقوط الدولة التركية من ذئاب الاستعمار التى تقسمت بلادهم بالاحتلال الفعلى أو النفوذ الواقعى وبما صاحب هذا الاستعمار من ضعف فى عصبية العرب وعصبتهم ، وشواهد هذاالضعف قائمة الأذهان فآثارها دخلت فى حياة كل فرد منا . ولاداعى لترديدها . فالمهم أن الصهيونية دقت دولة اسرائيل كاسفين بين الدول العربية تهددها من ناحيتين، الناحية الوطنية والناحية الدولية ، وأقصد بالناحية الوطنية ماعلمناه أياه التاريخ فى العصور الحديثة وهو أن القومية المتطرفه لاتقف أبداً عند حدود دولتها وإنما تسعى دائما إلى التوسع على حساب جاراتها . أما الخطر الدولى الذى خلقه وجود أسرائيل بين البلاد العربية فيقوم على أستغلال الدول الاستعمارية لها كمحطة لنفوذها ضد العرب كلما وقفوا أمام مطامعها الاستعمارية الميزايده فى بترول الشرق الأوسط ومراكزه الاستراتيجية ولاريب فى أن اسرائيل لن تتخلى عن تقاليد أجدادهـا من التعلق على الدوام بذيل دولة عظمى من الشرق أو الغرب .

ولكننا فى اختتام هذه الدراسة ،لا نريد أن نكون متشائمين ، فكل شر متلبس بخير ، وكل سالب متلبس بموجب ، على رأى هيجل ، إذ أن قدوم

اسرائيل أيقظ الدول العربية يقظة عنيفة ، ولعلنا فى مصر أكثر الدول العربية شعورا بهذه اليقظة فالملكية المصرية سقطت فى ميدان فلسطين ، وكسبنا النظام الجمهورى ، الذى اتجهنا فيه إلى اصلاح بيتنا ، وإعادة النظر فى بنائه من جديد . فخطر اسرائيل لن يبلغ آثاره القاتلة فى الشرق العربى إذا حرص أبناء العرب على خلق أوطانهم وتنظيمها تنظيما يتفق ومطالب الحضارة التى تعيش فيها ، وذلك باستثمار الموارد الانسانية والمادية استثمارا على أساس ايجابى لا سلبى فليست العبرة أمامنا تقتصر على خلق الجيوش التى تنتقم للشرق العربى من اسرائيل ، بل المهمة الخالدة هى أن تخلق مجتمعا يكون أفراده جميعا جنودا صالحين لخدمة الوطن فى السلم والحرب . ومن ثم نستطيع أن نقلم أظفار اسرائيل ، ونعلمها أن حضارة العرب حضارة أصيلة متجددة ، وأن اليوم سيأتى حين يسود العرب فى بلاد العرب .

الفصل الحادي عشر

الاستعمار فى النظر والتطبيق

١ ـ من نظريات الاستعمار :

لقد أصبح معروفا لدى المؤرخين والباحثين السياسيين أن الاستعمار قد تعرض لتجدد وتغيير في صفته أثناء الربع الأخير من القرن التاسع عشر . فالاستعمار الجديد كان نتيجة للثورة الصناعية واقتصر على البحث عن أسواق جديدة وفرص للاستثمار فى آسيا وأفريقيا . وذلك لأنه على خلاف الاستعمار فى القرن السادس عشر والسابع عشر والثامن عشر ، لم يكن يهـــدف إلى الحصول على سبائك الذهب والفضة لاغناء خزانة البلد الأم. فالاراضى التى تمنى الحصول عليها كانت أقاليم غنية فى الحديد والنحاس والبترول والمنجنيز والقمح وفى فرص استثمار رأس المال الفائض . ولكن أغراض الاستعمار الجديد لم تقتصر على الاغراض الاقتصادية وحدها ، بل أن الكبرياء الوطنى لعب فيه دورا أيضا ، وكذلك رغبة المسيحيين المتحمسين لتحويل الكفار إلى المسيحية. وطالب الرؤساء العسكريون والبحريون بقواعد ومحطات ارتكاز ومصادر جديدة للمجندين من ذوى الأجسام القوية . وأعلن السياسيون الحاجة إلى إقاليم حيث يستطيع الفائض من سكان البلد الأم أن يستوطنوا دون أن يفقدوا بالنسبة لموطنهم الأصلى . وبالرغم من أن القليلين هم الذين هاجروا ، فان الاستعمار ظل على استعمال الحجة بأن المستعمرات ضرورية لتقديم منفذ لازدحام السكان فى الأمم المتقدمة .

نظريات الاستعمار

أ — الامبريالية فى امريكا :

(١) ولقد تعددت تبريرات الاستعمار فى القرن العشرين . ومن الغريب أن بعض الامريكيين كانوا من أكثر الدعاة إليه حماسة وتطرفا . وقد يرجع ذلك إلى جدة الاستعمار الامريكي . فلقد كان مغامرة جديدة فتحت آفاقا للقوة والعظمة لأمة شابة . ولكن هذا لم يكن الدافع الوحيد . إذ كان بين دعاة التوسع الأمريكى فى مستهل القرن العشرين بعض المؤمنين بالعنصرية ايمانا راسخا . فلقد دعوا حتى أكثر من البريطانيين إلى حق الانجلوسكسونيين أو التيوتون فى غزو الشعوب المتخلفة وحكمها . وأعلن البرت ج . بفردج Albert G. Beveridge بعد ستة أيام من اعلان الحرب على أسبانيا أن الشعب الامريكى « عنصر فاتح » ويجب عليه أن يطيع دمه ويحتل أراضى جديدة فلقد أراد ذلك الله ، وجعل جزءا من خطته اللانهائية أن « الحضارات المنحطة والعناصر الآخذة فى الانهيار » يجب أن تختفى أمام الحضارة الأعلى للأنماط الأنبل وأشد حيوية من الانسان .

(٢) وأن المحامى الدستورى المشهور جون و. بيرجيس John W. Burgess (١٨٤٤ — ١٩٣١) الذى علم فى جامعة كولمبيا لأكثر من ثلاثين عاما دق كذلك طبول حقوق الأمم المختارة . فلقد ذهب إلى أن الشعوب التيوتونية لها رسالة حمل الحضارة السياسية إلى أجزاء العالم المسكونة « بأجناس غير سياسية وبربرية ، وأن تصر على أن تصبح متحضرة . وإذا لم تستطع مثل هذه الأجناس أن تحقق هذا الهدف بجهودها الخاصة ، فانها يجب أن تخضع للدول التى تستطيع أن تفعل ذلك لها » وإن هى استمرت مترديه فى بربريتها

فان الدولة المتحضرة « قد تخلى الاقليم من وجودها وتجعله موطنا للرجل المتحضر » وليس هنالك مايدعو إلى القلق عند الرجل المتحضر بشأن إتفاق مثل هذه السياسة مع الاخلاق عندما يصبح ذلك ضروريا بوضوح . فالحقوق التى تنتهك بذلك ماهى إلا حقوق صغيرة وتافهة إذا ماقورنت « بالحق والواجب الاسمى » للدولة المتمدينة فى « أن تقيم النظام السياسى والقانونى فى كل مكان» ويجب بالطبع أن تمتنع الدول المتحضرة عن العمل المتعجل وغير المسئول فى الاستيلاء على السلطة ، ولكن ليس عليها أى التزام فى أن تنتظر دعوة من الدول السيئة الحكم أو غير الكفء . فهى نفسها خير القضاء للحكم على الوقت الملائم والمناسبة للتدخل « من أجل تنفيذ واجبها العالمى العظيم » . وأن عدم اضطلاعها بمسئوليتها فى هذا الشأن سوف يكون خيانة لرسالتها كقوى لترقية الجنس البشرى وحراسته .

(٣) ولكن جميع الامبرياليين الأمريكيين لم يبنوا نظرياتهم على أسس من التفوق العنصرى ، فلقد تصور بروكس آدمز Brooks Adams وهو أصغر ابن لسفير لنكولن لدى بريطانيا ، قيام صراع اقتصادى هائل بين دول العالم من أجل السيطرة على الأسواق والموارد الحيوية . فكلها قد أحيطت بما يشبه العاصفة وسط الماء ؛ وأن مقاومة الحركة مع التيار تعنى الدمار . وانبثق شرح ذلك من حقيقة أن كل أمة صناعية قد أتخمت بالمنتجات ، ويتوقف رخاؤها وحتى بقاؤها على وجود أسواق لتستغرق الفائض . وألح آدمز فى أنه يجب على أمريكا أن تشارك فى هذه المنافسة ، وحتى إذا استدعى الأمر المخاطرة بالحرب مع المانيا واليابان وروسيا ومن الممكن بريطانيا .

(٤) وأن الأدميرال ماهان Mahan قد وجد تبريرا للأمبريالية على

أسس غير عنصرية. ولكن بدلا من أن يرى فيها خطرا للحرب، نظر إليها كأداة للسلام لبلاده على الأقل. فهو يذهب إلى أنه يجب على أمريكا أن تجعل نفسها قوية بالحصول على ممتلكات استراتيجية لتعطيها سيادة على البحر فالاستعداد للقتال والروح الحربية هما أمن ضمان ضد الهجوم. وهو مثل جون بيرجيس قد اتخذ من القدرة السياسية ومصالح الحضارة اختبارات لمطالبة شعب من الشعوب بالاستقلال. فحق أي شعب في الاستقلال ليس حقا لا ينفسخ، وإنما ينبع في رأيه « الحق الطبيعي العالم على وجه العموم في أنه ينبغي ألا تترك الموارد عاطلة، ولكن تستعمل لصالح العام » وأعلن أن العجز عن المساهمة في هذه النتيجة العظمى يبرر « الاجبار من الخارج » ولا حاجة هنالك لاظهار أية رقة أزاء الحكومات الفاسدة أو التي تعوزها الكفاءة. إذ يجب أن يقطع استمرارها » وأن تحل كتنظيمات غير جديرة بواسطة حملة الحضارة العليا.

ب — الامبريالية في ألمانيا :

(١) وأنه لمن الذائع المفترض أن الامبريالية الألمانية في هذا القرن مشتقة من تعاليم تريتشكه Treitschke وأن هذه الافتراض صحيح إلى حد ما فالمؤرخ الألماني المشهور كان ممتلئا بالحسد لنجاح البريطانيين في توسيع سلطانهم على ربع الكرة الأرضية. وأن ما أحرزه من توسع قد أعطاهم امتيازا لا يقدر لأن اللغة المشتركة هي أساس التجارة المزدهرة. فالأمة لا تفقد أبداً مستعمرة مرتبطة معها باللغة والثقافة حتى وأن قطع الرباط السياسي. وفوق ذلك فان الحصول على مستعمرات دليل على النمو القومي، وأن الدول ذات الحجم والقوة المؤثرة هي وحدها التي تأمل في مستقبل موفق. أما الدولة الصغيرة فهي أمر يستدعي السخرية في عصر ملىء بالصراعات المفترسة بين الدول للسيطرة على الأرض.

ولهذا فهو يرى أنه يجب على ألمانيا أن تعمل على أن تكون نتيجة حربها الكبرى التالية « الحصول على مستعمرات بأية وسيلة ممكنة . « وكان تريتشكه يكتب أحيانا وكأنه يهاجم الممتلكات عبر البحار ويفضل الحصول على أقاليم ملاصقة للوطن الأم . ولكن هنالك من الأدلة وما يثبت أنه كانت لديه شكوك عن قيمة الأقاليم المجاورة . وعلى الأقل فقد كان ينقد التوسع الألمانى فى أقاليم مثل ليفونيا وكولاند على حدود بروسيا الشرقية . فهنا كان المهاجرون التيوتون يكونون فقط قشرة متجمدة رقيقة فوق جمهرة السكان الذين استمروا غير متأثرين بالصبغة الالمانية . وأن الطريق الوحيد لمنعهم من أن يصبحوا خطراً على غزاتهم هو ابقاؤهم « فى حالة غير متحضرة بقدر المستطاع» .

(٢) وأن النظرية الامبريالية فى ألمانيا ماقبل هتلر هى نظرية فريدريش فون برنهاردى Friedrich Von Burnhardi وهى مشابهة تماما لنظرية تريتشكه ، الذى كثيراً ما كان يشير إليه ويقتبس منه . فكلاهما أصر على الضرورة المطلقة لامبراطورية استعمارية يحصل الألمان عليها عند الضرورة بحرب تهزم فيها ألمانيا أعداءها . ولكن برنهاردى كان أكثر حسدا لفرنسا مما كان لبريطانيا . وبالغ لدرجة كبيرة فى تصوير الخطر السلافى . وأن مقترحاته فيما يتصل بالتوسع فى أوروبا كانت دفاعية تقريبا . إذ كان يرى أنه يجب أن تكون لألمانيا السيطرة الكاملة على مصب الرين ، ولكنه لم يشر إلى إضافة أية ممتلكات أوروبية أخرى . وذهب إلى أن المفاتيح الحقيقية للعظمة الألمانية توجد فى أفريقيا ، وإلى حد أقل فى آسيا والاوقيانوسية وأن امبراطورية مستعمرة واسعة تقطع من الأراضى الخصبة فى هذه المناطق سوف تكفل

« القومية الألمانية والروح الألمانية فى العالم أجمع ذلك التقدير العالى الجدير بها » وأكثر من ذلك فانها ستزود أوطانا تحت العلم الالمانى المليون من السكان الجدد الذين يضافون كل عام الشعب الألمانى وستكفل الوطن الأم أسواقاً كافية وموارد وفيرة للأغذية والمواد الخام . وهى بذلك ستضمن معاشا للطبقات العاملة وفرصاً جديدة للعمالة وللمدرسين الالمان والتجار والاخصائيين فى الصحة العامة والفنيين. وأن أهمية ألمانيا فى المستقبل كما رآها برنهاردى سوف تتوقف على عاملين « أولا كم مليونا من الناس فى العالم يتكلمون الالمانية ؟ وثانيا ، كم منهم يكونون أعضاء من الناحية السياسية فى الامبراطورية الالمانية » .

(٣) أما الامبريالية عند هتلر فانها لاتحمل سوى علاقة بعيدة بنظريات تريتشكه وبرنهاردى . فهو مثلهما قد أكد الضرورة الملحة لحصول على أقاليم أكثر لالمانيا حتى تشبع حاجات شعبها النامى المتزايدة . وهو مثلهما كذلك قد برر الاستيلاء على أرض بالقوة . فالامم التى امتنعت عن سفك الدماء لأسباب من الجبن أو الانسانية قد حكم عليها بالانهيار والهلاك . ولكن مما يبدو متناقضا أن هتلر لم يكن مغامراً جريئا ليحاول فتوحات بعيدة تعطى أساسا لأمبراطورية عالمية . فلقد بلغ به القلق وعدم التأكد مبلغا جعله يحرص على أن يكون قريبا من الوطن الأم . فهو يستطيع أن يشعر باحساس الأمن عندما يدفع حدود بلاده بعيدا إلى الخارج . وهو كعسكرى كان حريصا على أمن الدفاع فى العمق . ومن الضرورى أن يؤخذ فى الاعتبار اهتمامه الخاص بالتنظيم الاقتصادى والاجتماعى لألمانيا . فلقد كان يكره الحضرية والتصنيع . ولم يكن له اهتمام بتجارة دولية مزدهرة أو بمستعمرات كموارد للمواد الحيوية . فما كان يريده هو « المجال الحيوى » على حدود ألمانيا حيث يستطيع عدد أكثر فأكثر

من الألمان أن يجدوا منازل وأوطانا لأنفسهم . وكان يعد التجارة والصناعة غير صحية ، وأن عدم التناسب الموجود بين سكان المدن والريف سببا أساسيا لويلات ألمانيا . وإن الفكرة النازية عن « الدم والتربة » تعكس البدائية التى لم تنسجم مع النموذج التقليدى الاستعمارى .

ويبدو أنه مما لا جدال فيه أن التوسعية الهتلرية لم تكن مشتقة من المصادر المألوفة . فبدلا من ذلك كانت فى أصلها نتاج أفكار ألفريد روزنبرج Alfred Rosenberg الذى كان الملهم أيضا للعنصرية عند هتلر وذلك لأن روزنبرج كان يعتقد أن روسيا السوفيتية دولة مختلطة الأجناس وأن الشعب الروسى إذا ما قوبل بأزمة فانه لن يسند حكومته ، وأن أراضى شاسعة من الاقليم السوفيتى يمكن فتحها بسهولة بواسطة ألمانيا . وفوق ذلك فان ألمانيا إذا ما تحركت بشجاعة فانه يمكن لها أن تحصل على مساندة بريطانيا العظمى . وأن الاقليم الذى كان يرى روزنبرج أنه مرغوب فيه هو أوكرانيا . فهنا توجد حقول الحبوب الغنية حيث يمكن لملايين من الفلاحين الألمان أن يجدوا أرضا يزرعونها . وكما قال هتلر أن ألمانيا وهى تملك أوكرانيا سوف « تعوم فى الوفرة » وبهذه الآمال التوسعية فى أوروبا تكلم الفوهرر بازدراء عن الكاميرون والمستعمرات الافريقية الأخرى . لقد قال أن الدول الأوروبية التى تمتلك مثل هذه الامبراطوريات يمكن مقارنتها باهرامات واقفة على رؤوسها . وأنه لأفضل من ذلك كثيرا أن تفتح أرض على حساب روسيا ومن ثم « تعطى التربة بمساعدة السيف الألمانى إلى المحراث والخبز اليومى إلى الأمة » .

(ج) نقد الامبرياليه :

١ ـ هوبسون

وأن أى عرض للفكر الامبريالى الحديث لا يتم من غير دراسة الناقد المعروف للامبريالية وهو ج. أ. هوبسون Hobson . وأنه لمن الطريف أن الحجج العقلية التى قدمها ضد الامبريالية اتخذت أساسا للنظريةالشيوعية المقبولة عن الامبراطورية ، وأصبحت فى الوقت نفسه انجيلا فعليا للاحرار المعادين للامبريالية . ولقد ولد هوبسون فى داربى بانجلترا وتخرج من كلية لنكولن ، باكسفورد . وعلم لمدة عشر سنين الأدب الانجليزى والاقتصاد للفصول الاضافية فى جامعتى اكسفورد ولندن . ووجه نشاطه كله بعدسنة ١٨٩٧ للبحث والكتابة ، فانتج أكثر من اثنى عشر مجلدا عن الاقتصاد والموضوعات المتصلة به . ولوأنه كان اشتراكيا مؤمنا ، إلا أنه كان متأثرا بجون رسكين John Ruskin أكثر من تأثره بكارل ماركس ، ومن ثم فقد دعا إلى التأميم فقط للصناعات الاساسية التى بلغت مستويات مقررة ، تاركا الصناعات التى تتضمن ذوقا ومهارة شخصية للمشروعات الخاصة . وهو كاقتصادى . قد تنبأ ببعض النظريات التى أذاعها اللورد كينز keynes . وذلك لأنه علم أن قلة الاستهلاك هى السبب الرئيسى لاوان الكساد . فبسبب عدم المساواة الصارخ فى توزيع الدخل ، ينتج نزوع نحو التوفير الزائد من جانب الأقلية الغنية ، ويوزع باقى الدخل القومى فى شكل أجور ومرتبات للجمهرة الكبيرة من العمال والزراع والموظفين الكتابيين ، وأنه لا يكون بالنسبة للاغلبية الساحقة شيئا أكثر من مجرد الكفاف . ونتيجة لذلك تبقى قوتهم الاستهلاكية منخفضة بدرجة قلما يوجد معها سوق كاف داخل البلد للسلع التى تنتجها مصانعه . ومن ثم فان الانتاج يزيد على الاستهلاك ، ولا بد من أن بعض المصانع سوف تغلق أبوابها نتيجة لذلك . وأن تعاليم

هوبسون عن هذا الموضوع قد لاقت تأييداً قليلا من الاقتصاديين الاكاديميين فى أيامه ، ولم يمنح أبداً أستاذية فى أى جامعة بريطانية وأن الاعتراف بمد نظره الاقتصادى لم يأت حتى كال له كينز المديح فى الثلاثينيات من هذا القرن.

فلقد ذهب هوبسون إلى أن الامبريالية شر خالص، وأن الذين يمارسونها (متطفلون) يمتصون دم مواطنيهم وأهل المستعمرات كذلك . وليست ثمارها قاصرة على الاستغلال وانما تشمل العسكرية والفساد والاستبداد والحرب وهى أكد طريق إلى تدمير الديمقراطية وكل ما هو خير فى القومية . ولقد تمسك هوبسون فى شرحه لمنشأ الامبريالية بحتمية اقتصادية جامدة . فرفض كل نظريات (عبء الرجل الابيض) و (المصير الواضح) والارساليات لنشر الحضاره والمسيحية كأغطية مكشوفة لحقيقة معلومة . ووافق جيمز مل على أن الامبريالية ليست سوى (نظام واسع لتقديم الاعانة الخارجية للطبقات العليا)فهم يتمنون امتلاك أسواق جديدة لتصريف المنتجات المصنوعة الفائضة. ويرغبون فى السيطرة الاحتكارية على الموارد الغنية للمواد الخام ولكن يرى هوبسون أن أهم ما يدفعهم إلى الامبريالية هو بحثهم عن فرص للاستثمار بفوائد أعلى كثيرا مما يستطيعون الحصول عليه من رأسمالهم فى بلادهم الخاص . وهم إذ ينسون نسيانا تاما الثمن الذى تدفعه أمتهم فى ضمان ممتلكاتهم وحمايتها يقدمون على مغامرات متهورة فى مناطق غير مستقرة بدافع من الجشع الخالص . وأن بيربونت مورجان B. Morgan مثلا قد جمع عدة ملايين من الدولارات لنفسه ولاصدقائه عن طريق معالجته (التدبيرات المالية العامة لحرب الفيليبين) .

وقلل هوبسون من قيمة الامبريالية أكثر من ذلك لأنه اعتبرها غير ضرورية . وكما أثبت ذلك نورمان انجيل Norman Angel أيضا بعد ذلك

بعدة سنوات ، أبان أن الأمة لا تحتاج لأن تضيف إقليما إلى أرضها من أجل أن تتاجر معه أو أن تكسب الدخول إلى موارده . وفي الواقع أنه أظهر أنه ليس هنالك صلة بين السيادة السياسية والأعمال والصفقات الاقتصادية . فالتجارة بين فرنسا وألمانيا مثلا فاقت كثيرا التجارة بين أى من الدولتين وبين مستعمراتهما . وينطبق هذا أيضا على بريطانيا والولايات المتحدة وكندا . وأن الظاهرة المميزة للامبريالية الجديدة من الناحية التجارية هي أنها تضيف للامبراطوريات الحديثة أقاليم استوائية وشبه استوائية تكون التجارة الكلية معها (صغيرة ، وغير ثابتة وغير تقدمية) وهو لا يوافق أيضا على ضرورة الامبريالية كمنفذ الفائض من السكان فأنكر أول ما أنكر أن الأمم الصناعية مزدحمة ازدحاما زائدا . وأقر بأنها كثيفة السكان ، ولكنه ذهب إلى أن التخصص في الصناعة مكنها من أن تعول أعداداً كبيرة من السكان . وأعلن فوق ذلك أن مستوى العيش عندهم أعلى من مستوى المعيشة في البلاد المبعثرة الاستيطان وغير الكثيفة السكان . وتنبأ بالاضافة إلى ذلك بحدوث عملية تسوية في نسبة نموها ، وأن سكانها سيجمدون قبل منتصف القرن . وأخيراً فانه بين فقدان التأييد التاريخي للحصول على مستعمرات كصمام أمن لتضخم السكان ، فمن مجموع المهاجرين الذين خرجوا من انجلترا في القرن التاسع عشر ستوطن أكثر من النصف في أقاليم غير بريطانية ، واستوطن جزء صغير جداً فقط في مستعمرات حصل عليها البريطانيون في ظل الامبريالية الجديدة .

وبدلا من الامبريالية ، دعا هوبسون إلى اتخاذ أساليب بديلة اعتبرها أحب إلى النفس وأقل ضررا . وهو يود أن تعيد كل أمة تنظيم اقتصادها على نحو يخفض من عدم المساواة داخل البلد ويقضى على فرص الربح والسلب على

حساب الأجانب . ولقد كتب يقول « أن الأمن الوحيد للامم يوجد فى محو الزيادات غير المكتسبة للدخل من الطبقات المالكة ، واضافتها إلى دخل العمل للطبقات العاملة أو الدخل العام ، حتى يمكن صرفها فى رفع مستوى الاستهلاك واعتبر التوفير الزائد بواسطة الأقلية الغنية الجذر الرئيسى للامبريالية فهم لأنهم كانوا يجمعون إيراداً أكثر مما يستطيعون انفاقه بطريقة مربحة ، أصبح رأس المال مخدرا فى السوق . وحاول ملاكه إذن أن يستثمروه فى المناطق المتخلفة ودفعوا حكوماتهم الخاصة إلى أن تستعمر مثل هذه الاقاليم لتسهل مشروعاتهم وذهب هوبسون إلى أنه قد جاء الوقت لوقف هذا النظام الذى تخضع فيه رفاهية أمة كاملة لمصالح قلة جشعة لا تقف عند شىء حتى الحروب من أجل زيادة أرباحهم . ولو أنه اعترف بقيمة التجارة الخارجية إلا أنه لم يكن راغبا فى شرائها على حساب الحروب أو الاستغلال ، سواء فى الداخل أو فى الخارج . واقترح على كل أمة أن تزرع حديقتها الخاصة بطريقة علمية وقوية وأن تستعمل فى ذلك جميع مواردها وألا تسمح بأى أرض أن تبقى عاطلة بسبب حلم من الاحلام للحصول على مراعى أشد خضرة فى الأقاليم النائية . وللحكومة أن تنزع الدخل غير المكتسب وتضيفه لقوة الاستهلاك عند الجماهير . فالمصانع عندئذ ستمتلىء بالنشاط لتقابل الطلب المتزايد ، وسيتوافر العمل والرخاء للجميع . وأن القدر المتواضع من رأس المال الناتج يمكن أن يستغرق داخليا ويمكن قصر التجارة الخارجية على السلع التى لا يستطاع أن تنتج محليا . ولن تقوم التجارة ولا الاستثمار كأسباب للتنافس الدولى أو الفتح الخارجى .

(٢) ولقد استخدم فلاديمير لنين Lenin فى سنة ١٩١٦ تعاليم هوبسون فى بناء أسس النظرية البلشفية للامبريالية . ووصف نمو الرأسمالية كتطور خلال أربعة مراحل : من الرسمالية البانية للمشروعات ، إلى الرأسمالية الاحتكارية ،

إلى الاستعمارية المالية ، إلى الامبريالية . ولو أنه اختلف مع هوبسون في اعتبار الامبريالية كالمرحلة النهائية للرأسمالية إلا أنه اتفق معه فى اعتبار فتح المستعمرات كنتيجة مباشرة لامتلاك رأس المال الفائض بواسطة أقلية غنية وجشعة . فالامبريالية كانت إذن نتيجة لتوزيع غير عادل للدخول ، وأن العلاج المنطقى لها هو إلغاء نظام الربح وإقامة الاشتراكية ، وأن هذا التفسير لا يزال التفسير المقبول فى الدوائر الماركسية اللينينية .

(٣) ولكن ظهر بعد الحرب العالمية الثانية اتجاه لنقد نظرية هوبسون ولنين فى الاستعمار فلم يعد الاستعمار النتيجة المحتومة للاستثمار والاستغلال الاقتصادى فقط وإنما أصبح يسعى لفرض نفوذه على الأقاليم التى لها قيمة عسكرية لأغراض الهجوم أو الدفاع أو كليهما ، ولها مزايا تمنحها فى صراع القوة بين الدول المعاصرة .

(ب) الاستعمار الفرنسى فى مصر :

إن الباحث السياسى فى فكرة القومية العربية الحديثة لا يستطيع أن يغفل أثر صراعها مع الاستعمار فى عملية نشوئها وتطورها ونقصد بالمرحلة الحديثة فى تاريخ القومية العربية تلك المرحلة التى بدئتها مع غيرها من القوميات الأوروبية عند تحول الثورة الفرنسية إلى قوة غازية وامبراطورية توسعية . فلقد التقت الثورة الفرنسية أول ما التقت بالأمة العربية فى غزوها لمصر سنة ١٧٩٨ على أيدى نابليون بونابرت وجيشه . وشاركت الأمة العربية بذلك غيرها من الأمم الأوروبية التى غزتها الثورة الفرنسية مثل إيطاليا واسبانيا والمانيا فى الشعور القومى الناشىء من إحساس الأمة بذاتيتها ووعيها لكيانها المستقل من أثر التعارض بين شخصيتها وشخصية الأمة الغازية . فالامة العربية التى نامت

أجيالا طويلة فى ظل الحكم العثمانى استيقظت حينئذ فجأة فى مصر ، وهى التى قامت بحكم مركزها الجغرافى والثقافى بوظيفة القلب فى كيانها منذ أن إمتدت الفتوح الاسلامية حتى شملتها وأغرقتها فى الحضارة الجديدة غرقاً انساها ذكريات الماضى الفرعونى القديمة وأحل محلها الصبغة العربية التى إصطبغت بها إلى وقتنا الحاضر . فالقومية العربية الحديثة معاصرة للقوميات الأوروبية فى ظهورها ، وذلك من اشتراكهما معها فى رد الفعل الذى اضطربت به أحشاؤها ضد احتلال الجيوش الفرنسية احتلالا موقوتا لأراضيها . ففرنسا الثورية طرقت أبوابنا فى الوقت الذى كانت تطرق فيه أبواب الامم الأوروبية ، ولم تطرقها مستأذنة فى الدخول وإنما مقتحمه وحاكمة بالقهر والاكراه . ومن ثم جاءت الأفكار القومية الحديثة إلى بلادنا مع فرنسا الفاتحة عن طريقين : طريق معنوى وطريق مادى .

(أ) أما الطريق المعنوى فقد عرفه المصريون من خطابات نابليون التحررية التى كان يلقى بها إلى الشعب وإن كان نابليون فى ذلك منافقاً لا يعنى حرية الشعوب واستقلال الأمم . فلم يأل نابليون جهدا فى تأكيد رسالة الثورة الفرنسية من حضوره إلى مصر ليحرر المصريين من الحكام العثمانيين والمماليك. وهو بذلك قد حمل إلى بلادنا ـ كما حمل إلى الأمم الأوروبية ـ رسالة القومية الحديثة ، التى أراد أن يوقظها لخدمته ، فاستيقظت لهزيمته . فلقد كان نابليون فى كل مناسبة يبرر غزوه لمصر بتبريرات مستمدة من روح الثورة الفرنسية التى اعلنت على العالم حق الشعوب فى الحرية الخارجية فوق حقهما فى الحرية الداخلية . وزحفت بذلك فكرة الاستقلال القومى مع جيوش نابليون الزاحفة إلى وادى النيل لاتحرر الأمة العربية فى مصر من نابليون وجيوشه فقط.وإنما

لتحررها من حكامها العثمانيين والمماليك ولتبذر فى أرض الوطن بذور الاستقلال القوى من كل قوة أجنبية فرنسية كانت أو عثمانية أو انجليزية .

(ب) وتبدو أفكار الحرية والمساواة والحكم الذاتى التى نادت بها الثورة الفرنسية متضمنة فى بيان نابليون إلى الشعب المصرى عند وصوله إلى مصر إذ يقول :

بسم الله الرحمن الرحيم لا اله إلا الله لا ولد له ولا شريك له فى ملكه ، من طرف الفرنساوية المبنى على أساس الحرية والتسوية ، السر عسكر الكبير أمير الجيوش الفرنساوية بونابرت ، يعرف أهل مصر جميعهم أن من زمان مديد السناجق الذين يتسلطون فى البلاد المصرية يتعاملون بالذل والاحتقار فى حق الملة الفرنساوية ، ويظلمون تجارها بأنواع الايذاء والتعدى ، فحضر الآن ساعة عقوبتهم وأخرنا ، من مدة عصور طويلة هذه الزمرة المماليك المجلوبين من بلاد الأبازة والجراكسة يفسدون فى الاقليم الحسن الاحسن الذى لا يوجد فى كرة الأرض كلها ، فاما رب العالمين القادر على كل شىء فانه قد حكم على انقضاء دولتهم يا أيها المصريون قد قيل لكم انى ما نزلت بهذا الطرف إلا بقصد إزالة دينكم ، فذلك كذب صريح فلا تصدقوه ، وقولوا للمفترين أنى ما قدمت اليكم إلا لأخلص حقكم من يد الظالمين وانى أكثر من المماليك أعبد الله سبحانه وتعالى واحترم نبيه والقرآن العظيم، وقولوا أيضا لهم أن جميع الناس متساوون عند الله ، وأن الشىء الذى يفرقهم عن بعضهم هو العقل والفضائل والعلوم فقط ، وبين المماليك والعقل والفضائل تضارب ، فماذا يميزهم عن غيرهم حتى يستوجبوا أن يتملكوا مصر وحدهم ويختصوا بكل شىء أحسن فيها من الجوارى الحسان والخيل العتاق والمساكن المفرحة فان كانت الأرض

المصرية التزاما المماليك فتيرونا الحجة التى كتبها الله لهم ، ولـكن رب العالمين رؤوف وعادل وحليم ، ولكن بعونه تعالى من الآن فصاعدا لا ييأس أحد من أهالى مصر فالعلماء والفضلاء والعقلاء بينهم يدبرون الأمور وبذلك يصبح حال الأمة كلها ، وسابقا كان فى الاراضى المصرية المدن العظيمة والخلجان الواسعة والمتجر المتكاثر ، وما أزال ذلك كله إلا الظلم والطمع من المماليك » .

« أيها المشايخ والقضاة والأئمة والجربجية وأعيان البلد ، قولوا لأمتكم أن الفرنساوية هم أيضا مسلمون مخلصون واثبات ذلك أنهم قد نزلوا فى رومية الـكبرى وخرجوا فيها كرسى البابا الذى كان دائما يحث النصارى على محاربة الاسلام ، ثم قصدوا جزيرة مالطة وطردوا منها الـكوالرية الذين كانوا يزعمون أن الله تعالى يطلب منهم مقاتلة المسلمين ، ومع ذلك الفرنساوية فى كل وقت من الأوقات صاروا محبين مخلصين لحضرة السلطان العثمانى وأعداء أعدائه أدام الله ملكه ومع ذلك أن المماليك امتنعوا عن طاعة السلطان غير ممتثلين لأمره ، فما أطاعوا أصلا إلا لطمع أنفسهم .

«طوبى ثم طوبى لأهالى مصر الذين يتفقون معنا بلا تأخير فيصلح حالهم وتعلى مراتبهم ».

طوبى أيضا للذين يقعدون فى مساكنهم غير مائلين لاحد من الفريقين المتحاربين فاذا عرفونا بالاكثر تسارعوا الينا بكل قلب ، لـكن الويل ثم الويل للذين يتمدون على المماليك فى محاربتنا فلا يجدون بعد ذلك طريقا إلى الخلاص ولا يبقى منهم أثر » .

المادة الأولى — جميع القرى الواقعة فى دائرة قريبة بثلاث ساعات عن المواضع التى يمر بها عسكر الفرنساوية فواجب عليها أن ترسل للسر عسكر من

عندها وكلاء كيما يعرف المشار اليه أنهم أطاعوا وأنهم نصبوا علم الفرنساوية الذى هو أبيض وكحلى وأحمر .

المادة الثانية — كل قرية تقوم على العسكر الفرنساوية تحرق بالنار .

المادة الثالثة — كل قرية تطيع العسكر الفرنساوى أيضاً تنصب صنجاق السلطان العثمانى محبنا دام بقاؤه .

المادة الرابعة — المشايخ فى كل بلد يختمون حالا جميع الأرزاق والبيوت والأملاك التى تتبع المماليك وعليهم الاجتهاد التام لئلا يضيع أدنى شىء منها .

المادة الخامسة — الواجب على المشايخ والعلماء والقضاء والأئمة أنهم يلازمون وظائفهم ، وعلى كل أحد من أهالى البلدان أن يبقى فى مسكنه مطمئنا وكذلك تكون الصلاة قائمة فى الجوامع على العادة ، والمصريون بأجمعهم ينبغى أن يشكروا الله سبحانه وتعالى لانقضاء دولة المماليك ، قائلين بصوت عال أدام الله أجلال السلطان العثمانى ، أدام الله اجلال العسكر الفرنساوى ، لعن الله المماليك ، وأصلح حال الامة المصرية . تحريرا بمعسكر اسكندرية ١٣ شهر مسيدور من إقامة الجمهور الفرنساوى يعنى فى آخر شهر محرم سنة ١٢١٣ هجرية » .

(جـ) وأما الطريق المادى الذى تسربت منه الأفكار القومية الحديثة إلى الأمة العربية فى مصر فقد كان الحكم الأجنبى الذى تمثل فى نابليون وجيوشه الفرنسية وما حملوا إلى مصر من سلطة أجنبية فى جميع مظاهر السلطة التى قامت على تفوق المدفعية الفرنسية والنظام العسكرى الفرنسى ونظم الادارة الجديدة ، ومن التناقض بين إدعاءات هذه السلطة الجديدة عن العـــدل والمساواة الاجتماعية وبين سلوكها العملى فى النهب والسلب وفرض الضرائب الباهظة على

كل صاحب مال أو تجارة أو أرض . ولقد كان طبيعيا أن تكون السلطة الفرنسية الأجنبية قاسية قسوة المماليك فى سلوكها العام وإدارتها الحكومية خاصة من ناحية الأمور المالية وذلك لأن نابليون وجيوشه ساروا سيرة الفرنسيين فى استعمارهم من الاعتماد على الشعوب المغزوة المستعمرة فى تموين جيوشهم وفتوحهم وصيانة حياتهم ومعاشهم . ولم يكن الظلم المادى فى مظهره المالى بأقل أثراً فى إثارة الشعب من العنف فى الانتقام من كل معارض للحكم الفرنسى أو ثائر عليه . فالعقاب الفرنسى اتخذ شكلا جماعيا فى أكثر الحالات، إذا كانت تدمر أحياء فى المدن بأكملها من أجل اعلان السلطة الغاشمة وجبروتها المتعالى . ولقد أحست الأمة العربية فى مصر بهذا التعارض بين ذاتيتها وبين « الغير » و « الأجنبى » الذى جاء ليستذلها ويجردها من شخصيتها التقليدية المستمدة من المقومات المحلية دينية ومدنية . وبدأ التعارض بين الشرق والغرب يتخذ لونا جديدا سياسيا واجتماعيا وفكريا . وقد ولد هذا التعارض صراعاً عنيفا دامياً مستتراً وعلنياً . ولا يزال هذا الصراع قائماً ومستمراً حتى اليوم ، وفى أتون هذا الصراع ولدت ونمت القومية العربية الحديثة .

ومن يقرأ وصف الجبرتى لحملة نابليون على مصر يدرك تمام الادراك أهمية الصراع فى نشأة الأمم ويقظتها ، ويدرك فى الوقت نفسه صدق النظريات «الدراونية » الاجتماعية التى حاولت أن تفسر قيام الأمم وحياتها وازدهارها وسقوطها بتطبيق نظرية دارون على المجتمع وتطوره وذهابهم إلى أن الأمم مثل الافراد تعتمد على المنافسة فيما بينها إلى حد كبير ، ويتوقف مصيرها على بقاء الأصلح منها فى ميدان التنافس والصراع ولقد وضح الكاتب السياسى والاقتصادى الانجليزى « والترباجوت » فى كتابه « الطبيعة والسياسة » الذى

نشرة منذ سنة ١٨٦٩ أثر الصراع بين الجماعات البشرية فى نشأة الأمم وتطورها محاولا أن يبنى تحليله للمجتمع البشرى على مزج بين نتائج نظرية دارون على الطبيعة وبين منهج علم النفس الاجتماعى . ولقد تبع ولتر باجوت كتاب آخرون فى تطبيق مبدأ الصراع على نشوء الامم وتطورها مثل «هومرلى» المغامر العسكرى الامريكى و« كارل بيرسون » العالم الانجليزى و « هنرى هاوزر » مؤرخ القومية الفرنسى . فلقد قال «هاوزر » أنه الصراع ، والمعركة المسلحة بين الجماعات البشرية هو الذى يخلق الامم . وإن إجبار الغازى على الخروج من أرض الوطن هو الشكل الابتدائى للوطنية ؛ وهورد الفعل الغريزى من قبل المغزو ، وأنه ليكفى أن نذكر دور جان دارك فى تكوين الوعى القومى الفرنسى .

ومن يتمعق فى وصف الجبرتى للصراع بين الأمة العربية فى مصر وبين نابليون وجيشه يرى مولد القومية العربية الحديثه التى تتوجت بثورة يوليو سنة ١٩٥٢ بعد مضى قرن ونصف من الزمان ، ويرى بذلك صدق ماذهب اليه مفكرو الداروينية الاجتماعية . فنحن نلاحظ المظاهر الآتية للوعى القومى العربى فى أثناء المقاومة لحملة نابليون على مصر :

١ — قابلت الحملة مقاومة وحربا مستمرة من المواطنين سواء كانوا من العامة أو من الزعماء واشتهر فى مجال المقاومة رجال مثل « محمد كريم » باسكندرية و« حسن طوبار » بالمنزلة و « الشيخ عمر مكرم » بالقاهرة وقدم الآلاف من المواطنين فى جميع أنحاء البلاد أرواحهم وأموالهم فى سبيل الدفاع عن الوطن . وشملت الوطنية جميع أفراد الشعب الذى هاجم الفرنسيين مع تفوقهم العسكرى ، وتعرض بذلك للتضحية التى لا تحصى ولا تحد .

٢ — أثبتت ثورة القاهرة الأولى فى سنة ١٧٩٨ وثورة القاهرة الثانية فى

سنة ١٨٠٠ أن الشعب العربى متحفز دائما لاخراج الغازى من البلاد ، وأنه فى إحساسه بشخصيته لن يسمح لأجنبى بحكمه وفرض سلطانه عليه، وتغليب ثقافته على الثقافة القومية .

٣ — أن هذا الصراع بين المصريين وبين الفرنسيين قد أعطى الفرصة لخلق الزعامة بين المصريين وتدريبهم على الثقة بأنفسهم وعلى الاستقلال عن العثمانيين والمماليك . فمن الطريف أن نابليون حين طلب إلى المشايخ وأعيان القاهرة أن يؤلفوا ديوانا خاصاً للحكم نصحه الشيخ الشرقاوى وزملاؤه من كبار المشايخ أن يعين معهم بعض العثمانيين لأن (سوقة مصر لا يخافون إلا من الاتراك ولا يحكمهم سواهم) فلقد ذكر الجبرتى أن الفرنسيين (فى يوم الخميس ثالث عشر صفر) أرسلوا بطلب المشايخ والوجاقلية عند قائمقام سارى عسكر فلما استقر بهم الجلوس خاطبوهم وتشاوروا معهم فى تعيين عشرة أنفار من المشايخ فى الديوان وفصل الحكومات (فوقع) الاتفاق على الشيخ عبد الله الشرقاوى والشيخ خليل البكرى والشيخ مصطفى الصاوى والشيخ سليمان الفيومى والشيخ محمد المهدى والشيخ موسى السرسى والشيخ مصطفى الدمنهورى والشيخ أحمد العريشى والشيخ يوسف الشبرخيتى والشيخ محمد الدواخلى وحضر ذلك المجلس أيضاً مصطفى كتخدا بكر باشا والقاضى وقلدوا محمد أغا المسلمانى أغات مستحفظات وعلى أغا الشعراوى والى الشرطة وحسن أغا محرم أمين احتساب وذلك باشارة أرباب الديوان فانهم كانوا ممتنعين من تقليد المناصب لجنس المماليك فعرفوهم أن سوقة مصر لايخافون الامن الاتراك ولا يحكمهم سواهم وهؤلاء المذكورون من بقايا البيوت القديمة الذين يتجاسرون على الظلم كغيرهم) .

ولـكن تجربة ثلاث سنين والاتراك والمماليك بعيدون عن القاهرة ،

واعلان المصريين ثورة القاهرة الأولى والثانية وتعرضهم فيها للانتقـامات الدامية من الفرنسيين دون سند من الاتراك والمماليك جعل زعماء القاهرة من المشايخ يعلنون عدم ثقتهم بالحكم العثمانى واعتمادهم على أنفسهم ، كما ظهر ذلك من خطاب كتبه الشيخ أبى الأنوار السادات إلى عثمان كتخدا يعلن له فيه أن العثمانيين كانو عند عودتهم المؤقتة إلى القاهرة سنة ١٨٠٠ شراً من الفرنسيين وأنهم ظلموا ونهبوا وسلبوا(ثم فروا فرار الفيران من النسور وتركوا الضعفاء متوقعين أشنع الأمور) فالصراع وحده علم المصريين كيف يتدرجون فى استكمال مقومات القومية السيكلوجية والسياسية .

٤ — ولم يكن إذن غريباً أن يحاول الزعماء ومن بينهم السيد عمر مكرم بعد جلاء الفرنسيين أن يختاروا لأنفسهم حاكما يولونه عليهم فاختاروا (محمد على) ولكنه خيب آمال الشعب إذ فرض عليهم سلطاناً استبداديا لا يقل من سلطان العثمانيين والمماليك ولكنه على أية حال كان يحكم ويتصرف فى الداخل والخارج باسم (مصر) .

العسكرية والقوميه بزعامه عرابى:

ومع ذلك ، فان الأمة العربية فى مصر قد أخذت تنمو منذ أن اتصلت بالعالم الغربى عن طريق الصراع المادى وعن طريق الثقافة المادية وغير المادية وأخذت تلتمس السبل للتعبير عن نفسها ، وقد وجدت ذلك أخيرا فى الجيش الذى ألفه محمد على من أبناء الفلاحين . فهنالك فى القاهرة شعر المجندون من أبناء البلاد العربية أنهم فى تقابلهم مع الضباط الترك الأجانب يمثلون مصر العربية ، واكتمل هذا الشعور عندما وجد « جسم » الجيش « رأسا » فى عرابى . فلقد أحس عرابى أنه يمثل مصر ويتكلم باسم مصر ، وأن دعوته إلى

إلى إصلاح الجيش وتخليصه من سيطرة الضباط الاتراك وفسادهم انما يرتبط باصلاح حال الادارة والحكم فى البلاد وكان هذا فى الواقع خطوة كبيرة حين ارتبطت فكرة اصلاح الجيش باصلاح حال الأمة . ومن ثم كانت الدعوى إلى إشراف المصريين على ميزانية الدولة بعدأن استقر الاشراف عليها بواسطة انجلترا وفرنسا لصالح أصحاب الديون التى استدانها اسماعيل . وكانت الدعوة إلى إقامة حياة نيابية ودستور شعبى حتى تعبر الأمة عن نفسها تعبيرا سياسيا . ومن هنا كان الاتصال بين العسكرية والسياسة التين ارتبطتا ببعضهما خلال العصور .

ولكن الدعوة التى ربطت بين العسكرية والسياسة قد أقضت مضاجع الملكية الخائنة وقوى الاستعمار المستغلة المتوثبة لاحتلال مصر . فالخديوى توفيق خشى على سلطانه من أن تقوضه الثورة، والاستعمار البريطانى والفرنسى والأوروبى عامة خشى على تجارته واستثماراته الباهظةالفوائدمن أن تحد الثورة العرابية من جشعها . ولهذا فان بريطانيا التى كانت تؤيد الحركات القومية فى أوروبا منذ مؤتمر فينا سنة ١٨١٥ لم تعترف بالقومية العربية فى مصر . بل أن جلادستون أعلن « أنه ليس هناك أى دليل على أن الحزب العسكرى هو الحزب الشعبى وأنه يناضل من أجل حريات مصر » .

وقد وقعت الواقعة ، والتحم جيش مصر العربية بجيش بريطانيا المستعمرة وهزمت مصر عسكريا من أثر تحالف الاستعمار فى الخارج وحلفائه من أسرة محمد على وأعوانه من الأجانب المتمصرين فى الداخل . ولكن المصريين لم يشعروا بالخجل من نتيجة حربهم مع الانجليز . وإنما أحسوا أنهم قاموا بتجربة عظيمة فى حياتهم القومية ، ونشأ عن هذه التجربة ذكريات انتشرت

فى جميع أرجاء البلاد وأعطت الشعب مثلا للكفاح القوى أيدت تلك المثل التى شاهدتها الأمة العربية فى مصر أثناء حملة نابليون .

ج — الاستعمار البريطانى فى مصر :

أن الاستعمار الأوروبى لم يغمض عينه مطلقا عن مصر . فلها بالنسبة للاستعمار مزايا فى ذاتها ، ومزايا كوسيلة لغاية ، وهى المحافظة على الاستعمار الاوروبى فى آسيا . ويبدو ذلك واضحا من موقف انجلترا من مصر طوال العصر الحديث . فلم تكد فرنسا تجلو بعد حملتها الفرنسية حتى أرسلت انجلترا بعد سنتين من الجلاء حملة انجليزية تحت قيادة الجنرال فريزر إلى الاسكندرية تلمس احتلال مصر فى مارس سنة ١٨٠٧ بالاتفاق المدبر مع أنصارها من المماليك بزعامة محمد الألفى . ولكن باءت هذه الحملة بالفشل والعار على الجيش الانجليزى لما أظهر الأهلون فى موقعة موقعة رشيد من البسالة والشجاعة فى الدفاع والانقضاض على العدو مما كان له على حد تعبير الاستاذ عبدالرحمن الرافعى « تأثير كبير فى تطور الأحوال ، لأن النصر المبين قد ملأ قلوب المصريين حماسة وفخرا ، وضعضع الهيبة التى كانت للانجليز فى نفوس الناس تلك الهيبة التى جاءت من انتصاراتهم على الجيش الفرنسى فى مصر وعلى الاساطيل الفرنسية فوق ظهر البحار ، فلا غرو أن يبعث هذا النصر إلى نفوس الشعب روح الثقة ، ويحفزه إلى الاستمرار فى المقاومة ، ولقد كان لهذه الواقعة فى نفوس المماليك تأثير بالغ ، فانها كانت لهم صدمة شديدة أضعفت أملهم فى نجاح الحملة الانجليزية وجعلتهم ينكمشون فى معاقلهم بالوجه القبلى ، وبالتالى جعلت الجيش الانجليزى لايتوقع المعاونة التى كان ينتظرها منهم ، فكل هذه الاعتبارات جعلت لواقعة رشيد من الاهمية شأنا بالغا فى قيمته وخطره

وقد بادر على بك حاكم رشيد بعد الموقعة إلى انفاذ الأسرى الانجليز إلى القاهرة ، ومعهم رؤوس قتلاهم ليكون ذلك اعلانا للنصر الذى ناله رشيد، ثم ليبعث هذا المنظر فى نفوس الجنود « والشعب روح الأمل والثقة ، وكان يوم حضورهم يوما مشهودا » .

ولقد عاود الجيش الانجليزى الهجوم مرة أخرى فى الحماد ولكنهم أصيبوا بالهزيمة الساحقة مرة أخرى ، مما جعل الجنرال فريزر يرى أنه من العبث أن يعاود القتال .

وقد عدلت انجلترا بعدئذ عن غزو مصر لأسباب متصلة بظروف الحرب مع نابليون وبما جد فى أوروبا من تغير فى العلاقات الدولية بعد صلح تلسيت الذى عقده نابليون مع قيصر روسيا . غير أن ذلك العدول كان مؤقتا ، إذ ظلت تتحين الفرص للعودة إلى مصر ، فسارعت إلى شراء نصيب مصر من أسهم قناة السويس فى سنة ١٨٧٥ وعملت على تصفية امبراطورية محمد على خارج وادى النيل فى معاهدة لندن سنة ١٨٤٠، وعلى تصفية كل نزعة داخلية إلى التقدم الوطنى باحتلال مصر سنة ١٨٨٢ ، فارضة عليها كل مظاهر الاستعمار الأوروبى الحديث . ولقد لعب الاستعمار البريطانى دوره التقليدى فى وقف النمو الاجتماعى المنتظر فى مصر وتجميده حركة التغير التى بدأت قوية من التقاء الحضارة الغربية والحضارة العربية فى عهد الحملة الفرنسية وما تبعها من اتصال الشعب بالحياة الأوروبية فى العهود المتتابعة من محمد على حتى اسماعيل . فلقد سار الاستعمار البريطانى فى مصر على نهجه المعروف عنه فى تعطيل رقى الشعوب التى يستعمرها حتى تتاح له أطول فرصة للحكم واستقبال الطاعة من تلك الشعوب المقهورة على أمرها . ولم يسمح ليده أن تمس بالتغيير سوى تلك الوجوه الحضارية

التى يجنى هو ثمارها ، مثلما فصل فى بناء سد أسوان للسيطرة على مياه النيل وتنظيم الرى لزراعة القطن اللازم لمصانع لانكشير . وأن ما فاخر به والتر باجوت من التقدم فى الغرب والتأخر فى الشرق انما كان مرجعه إلى حد كبير فى مصر إلى القوى الاستعمارية التى تزعمتها بريطانيا لوقف التقدم الحقيقى للشعب وتوجيه ثمار كل تقدم فى حياة البلاد إلى جيوب المستغلين من الطبقات المالية فى أوروبا ، وذلك فى ظل حكم بيروقراطى فصل نفسه عن الشعب واتخذه أداة لهدف شرير أجنبى . فلقد حرم الاستعمار البريطانى مصر من التطور الطبيعى نحو حكم الشعب وسيادته . فمصر بدأت حكم محمد على بأن أعلنت رغبتها فى توليته واليا عليها . ولو أن محمد على قد قضى بدسائسه وتدبيراته واستبداده على هذا الاتجاه الشعبى ، الا أنه لم يمت فى ضمير الشعب ، وذلك لاتصال مصر بأوروبا وبحركاتها التحريرية المتتالية منذ الثورة الفرنسية كما تجلت فى خطابات نابليون إلى الشعب المصرى وبالثورات الأوروبية فى سنة ١٨٢٠ وسنة ١٨٤٨ وأن كتابات رفاعة رافع الطهطاوى التى ضمنها تلخيص الابريز فى تخليص باريز لتدل دلالة واضحة على أن المصرى المتحرر المستنير قد التقى بنظيره فى العالم الأوروبى خاصة فى فرنسا ، التى مجد فيها ثورة يوليه سنة ١٩٣٠ واستمساك الفرنسيين بميثاق لويس الثامن عشر والذى أسماه رفاعة «الشرطه» فهنا التقى عند رفاعه الطهطاوى مبدأ الشورى عند المسلمين بمبدأ الحكم الديموقراطى فى الدستور الفرنسى الذى أعطى الفرصة فى عهد لويس الثامن عشر لتمثيل طبقات الشعب المختلفة من ارستقراطية وعامة . كما أعجب رفاعه بالحرية الشخصية وحرية الاجتماع والصحافة وحرية الرأى ولم يجد فى ذلك الحكم الدستورى السائد فى باريس فى أيام بعثته سوى نظام يعرفه المسلمون الاوائل تماما ، ولا فرق بينه وبين نظام المسلمين فى الحكم سوى أن النظام الفرنسى قائم على العقل أما الاسلامى فمصدره الدين .

وإن هذه الظاهرة التحررية التى نبض بها قلب رفاعه قد أصبحت كما يسجل محمد عبده فى كتاباته الظاهرة السائدة فى الحياة الفكرية المصرية فى الربع الأخير من القرن التاسع عشر . فالشيخ محمد عبده يقرر بتأكيد أنه قد تكون فى مصر فى عهده رأى عام ذكى مستنير يريد حكم الشعب بواسطة نواب الشعب .

وهنا نسائل أنفسنا ماذا جلب الاستعمار لحكم مصر عندالاحتلال البريطانى فى سنه ١٨٨٢ ؟ لقد جلب معه كرومر الذى تمثل فى شخصيته السلوك البريطانى نحو مصر . وهى شخصية متناقضة تخلصت من عنصر التناقض وظهرت على حقيقتها الاستعمارية مع مرور الايام أثناء حكمه الطويل الذى امتد كقنصل بريطانى عام فى مصر من سنة ١٨٨٣ إلى سنة ١٩٠٧ فلقد كان قبل قدومه إلى وادى النيل السكرتير لنائب الملكة والعضو المالى فى حكومة ما قبل الامبريالية فى الهند . وكان يرى أنه من عداد طبقة الموظفين الامبرياليين الأكفاء الذين يدفعهم إلى العمل « الاحساس بالتضحية » نحو الشعوب المتخلفة (والاحساس بالواجب) نحو مجد بريطانيا العظمى ولكنه عند قدومه إلى مصر قد فقد الدافع الأول وهو الاحساس بالتضحية فى خدمة الشعوب المتخلفة ، لأنه كان قد اتجه بكل قلبه إلى خدمة الهند واعتبر مصر وسيلة ثانية ، وهى التوسع الاستعمارى الضرورى من أجل الأمن الهند . وهو فى هذا يختلف عن زميله سيسيل رودز الاستعمارى البريطانى الذى صادف أنه فى نفس الوقت تقريبا ذهب إلى جنوب افريقيا ليؤكد أن التوسع هو كل شىء فى ذاته ، غير مفضل بلدا على بلد ، وأنما تستوى عنده الهند ومصر وجنوب افريقيا كمراكز للتوسع الذى لا يحد إلا بحدود الكرة الأرضية . ولكن اتفق الرجلان فى شىء واحد

مع اختلاف الدوافع عندها وهو الحرص على (السرية) ولعب لعبتها الكبرى مما كان له أكبر الأثر فى تدمير السياسة والحكم .

فان (السرية) لجأ اليها كرومر فى حكمه لمصر جعلته يلتزم البعد عن الشعب المصرى وذلك عن احساس منه أنه ينتمى إلى أمة بلغت من الحضارة مستوى لم تبلغه مصر ، ولأنه كان يرى التمسك بالابتعاد عن الاندماج فى الشعب المحكوم هو السلوك الجدير بالموظف البريطانى وقد ترك فى هذا المسلك أثرا مدمرا فى الحياة السياسية للبلاد لأنه بعد أن كانت تنتظر المشاركة فى الحكم عن طريق نظام ديموقراطى شعبى يمكن الاهلين من ينقلوا تجربتهم اليومية فى المعيشة فى القاهرة ، وجدوا أنفسهم يحكمون برجل أجنبى يعيش بينهم ولا يستشعر بشعور سوى خدمة أهداف استعمارية أجنبية .

أن هذه « السرية » التى اتخذها كرومر أسلوبا له فى الحكم جعلته يبتدع نظرية استعمارية مؤداها أن الشعوب المتخلفة المحكومة ينبغى ألا تعطى فرص التعبير عن طريق النظم الديموقراطية مثل البرلمانات والصحافة وانما يجب أن تحكم بطريقة شخصية بواسطة موظفين من « الأقلية المجربة » التى تقاوم الضغط المستمر من « الأكثرية غير المجربة » وبمعنى آخر يجب أن يسود حكم البيروقراطية بين الشعوب المحكومة . وأضاف الى ذلك تأكيده بعدم تقيد هؤلاء الحكام بالقوانين . بل يترك الأمر لتقديرهم الخاص فى المناسبات المختلفة . ولكن هبط بهؤلاء الموظفين الى حد بعيد إذ وصفهم بأنهم « أدوات ذات قيمة لاتقارن فى تنفيذ سياسة الامبريالية » وهكذا جعله تمجيده للموظف كوكيل سرى للاستعمار ينكر التقيد بعقد معاهدات أو الالتزام بقوانين نحو الشعوب المحكومة ، ويرى أنه لاداعى لعقد حتى معاهدة مع مصر ، بل يكتفى

بأن تخضع مصر فقط لقانون التوسع الاستعمارى . وانتهى به الأمر فى ضوء هذا القانون الى هجر كل وسيلة مكتوبة أو محسوسة فى علاقاته مع مصر ، حتى أعلان ضمها للتاج البريطانى .

وإن هذا الاتجاه الاستعمارى فى الحكم وما أحدثه من تعويق لعملية النمو الطبيعية الناتجة عن تفاعل القوى الوطنية أثناء الأزمة الكبرى التى قوضت حكم اسماعيل يظهر من مقارنة هـذا الاسلوب الكرومرى بما جد فى سنة ١٨٧٩ من التجاء الخديوى إلى الأمة المصرية معترفا بحقها فى الحكم . فهو يبدأ كتابه إلى شريف باشا عند تكليفه بتأليف الوزارة فى أبريل سنة ١٨٧٩ بقوله :

« إنى بصفة كونى رئيس الحكومة ومصريا ، أرى من الواجب على أن أتبع الأمة وأقوم بأداء ما يليق بها من جميع الأوجه الشرعية » .

ولقد قرر اسماعيل فى هذا الكتاب مبدأ مسئولية الوزارة أمـام مجلس شورى النواب ذلك المجلس الذى « أنشىء فى أوائل عهده (سنة ١٨٦٦) ناقص السلطة ضعيف الحول والقوة ، ثم أكتملت سلطته بتقرير مبدأ المسئولية الوزارية أمامه سنة ١٨٧٩ » .

ويعلق الاستاذ عبد الرحمن الرافعى على هذا التطور وتجمده فى المهد بقوله « ولـكن الدول الأوربية وقفت بالمرصاد للوزارة الوطنية وللخديوى اسماعيل ، وسعت جهدها فى خلعه حتى تم لها ما أرادت ، وتعطلت الحياة النيابية فى أوائل عهد الخديوى توفيق مدى سنتين ، على أن مبدأ المسئولية الوزارية أمام مجلس النواب بقى حجر الزاوية فى حياة الأمة الدستورية ، فتقرر ثانيـا فى دستور سنة ٢٨٨١ على عهد الخديوى توفيق باشا ، إلى أن رزئت الأمة بالاحتلال

البريطانى ، فالغته السياسة الاستعمارية سنة ١٨٨٣ باستصدارها القانون النظامى الذى الغى مجلس النواب وأنشأ مكانه مجلس شورى القوانين والجمعية العمومية، فاختفى مبدأ المسئولية الوزارية لوقت طويل من النظام الدستورى المصرى ، إلى أن عاد إلى الظهور فى دستور سنة ١٩٢٣ .

(ه) العدوان الثلاثى فى سنة ١٩٥٦ :

إن كان الاستعمار البريطانى والصهيونية قد اختلفا فى المرحلة الأخيرة من استعمارهما المشترك لفلسطين على مدى اقتسامهما السلطة فيها ، فان ذلك الاختلاف لم يدم طويلا لاشتراكهما الجوهرى فى المصلحة فى الشرق الأوسط ويوضح الكاتب الصهيونى كوستلر وحدة المصلحة الأساسة لابين الاستعمار البريطانى والصهيونية وحسب بل بينهما وبين الاستعمار الفرنسى كذلك اذ أن أن ثلاثتها تشترك فى مقابلة الخطر الناجم عن القومية العربية الثائرة فى وجهها جميعا والمهددة لها بالجلاء عن الأوطان العربية والحرمان من ثمرات استغلالها. فهو يضرب المثل بمنشور من منشورات السوريين ضد الاستعمار الفرنسى فى سنة ١٩٤٥ على أنه مثال لما يتردد فى أرجاء العروبة من حقد لا على الفرنسيين وحدهم وإنما على الانجليز واليهود كذلك ونص هذا المنشور المترجم هو :

« إذا أردت أن تتجنب نكبات أكثر مما لقيت ، وإذ كان لديك قلب عربى نبيل بين جوانحك ودم عربى زكى فى شرايينك وإذا كنت تواقا لأن تقوم بواجبك نحو بلدك ، فعليك إذن أن تفعل ما يأتى :ـ

لا « بنجور » أو « بنسوار » أو « أوروفوار » أو « باردون» بعد اليوم ولا صحف فرنسية أو مجلات فرنسية أو ثقافة فرنسية بعد اليوم . ولا بضائع فرنسية بعد اليوم » .

ويستطرد كوستلر قائلا « أننا لو أحللنا مكان كلمة « فرنسية » كلمتى « إنجليزية » أو « يهودية » حسب الحالة ، فاننا ندرك الجو العام للقومية العربية . ويفسر هذا الشعور الداق للقومية العربية « بأنه التعبير الطبيعى للرغبة فى الاستقلال وأنه أتجاه الاسلام التقليدى المعادى لأوربا وأستعمارها البلاد العربية فى القرن الأخير » .

ولم يظهر هذا التحالف الطبيعى الجوهرى بين هذه الدول الثلاث المستعمرة البلاد العربية فى الشرق الأوسط والتى أشار اليه كوستلر منذ بضع سنين كما ظهر فى أكتوبر سنة ١٩٥٦ حين دبرت، انجلترا وفرنسا وإسرائيل عدوانهم الغادر على مصر للقضاء على القومية العربية وعلى مركز قيادتها والهامها ويقظتها فى عهد الثورة . ففرنسيا تذهب إلى أن تعليمات الثورة فى الجزائر وأسلحتها إنما تأتى من الخارج « فهى تدار فى القاهرة بواسطة أحمد بن بلا ولجنة إدارته تحت إشراف الرئيس المصرى جمال عبد الناصر الذى يشير اليه الارهابيون بانه الأخ الأكبر » كما تؤكد أن سقوط « إفريقيا الفرنسية » هو سقوط « قوة فرنسا » نفسها . ومن ثم فان فرنسا تستنجد بحليفاتها فى ميثاق الاطلنطى لتضع حدا لمركز التحرير العربى الذى يتخذ من ميدانه الرقعة الواسعة بين الخليج الفارسى والمحيط الأطلسى ، وترى أن السبيل إلى ذلك هو عودة الاستعمار إلى القاهرة لتأمين بقائه واستمراره فى مركز الدولة العربيةوأطرافها على السواء. كما أن انجلترا أحست بأن يقظة العرب المتدفقة من مصر والمتجاوبة بين المملكة العربية السعودية والأردن وسوريا إلى درجة الارتباط فى جبهة عسكرية والتى تجد صدى ثوريا فى نفوس شعوب العرب جميعا ، قد أصبحت تهديدامتجسما لمصالحهم الاستغلالية فى بترول الشرق الأوسط ومواده الأولية بل وفى مراكز

الاستراتيجية . ولقد أدركت انجلترا كذلك أن القومية العربية بقيادتها فى القاهرة قد حالت دون بسط نفوذها المرتجى من حلف بغداد واستكمال حلقة الحالفات التى وضع أسسها تشرشل بعد « يالتا » مجددا حربه على الثورة الروسية فى سنة ١٩١٩ — ١٩٢٠ . بعقدة ميثاق الأمن الأطلنطى الذى وان واقعة أرنست بيفن فقد كان المنفذ الأمين لسياسة تشرشل الخارجية ؛ وبعقد ميثاق الاتحاد الأوروبى هادفا إلى احياء ألمانيا الغربية على وجه الخصوص وظهر لها أن اغلاق مصر للباب المفتوح فى حلف بغداد من ناحية البلاد العربية هو إضعاف للقوات المحاصرة لروسيا والتى تقصد إلى منعها من التسرب إلى الشرق الأوسط . أما اسرائيل فهى تعلن باستمرار أن اتحاد العرب قضاء عليها ومن ثم كان ذعرها منذ أن عقدت مصر صفقة الأسلحة التشيكية وأخذت تعقد المواثيق والاتفاقات مع سوريا والأردن والمملكة العربية السعودية واليمن لتدعيم الوحدة العربية وفوق ذلك فان اسرائيل المغامرة التى قامت على الاستعمار تؤكد فى كل مناسبة أن حياتها انما تتنافى مع وحدة العرب لأن منطق وجودها فى الشرق العربى يقضى أن تقوم على أنقاض العرب بين « النيل والفرات » لا على التعاون كما أشاع الصهيونيون أول الأمر ليخدعوا العالم ولطأطئوا الرأس ليغزوا » .

حرب أعصاب :

ولقد جمعت الاحقاد والمصالح المشتركة بين حلفاء الغدر الثلاثة فأعلنوا على مصر حربين — حرب أعصاب وحربا عسكرية . وانفردت انجلترا وفرنسا بالقيام بالحرب الأولى مدة ثلاثة أشهر بعد تأميم مصر لشركة قناة السويس جاءتا بعدها إلى بور سعيد الباسلة على ظهر (اسرائيل) — على حد تعبير جريدة التيمز اللندنية — فى غزو مصر برا وجوا وبحرا . وفى الواقع أن العدوان الثلاثى

لايمكن تقدير جرمه إلا إذا ناقشنا الأسس التى قامت عليها حرب (الأعصاب) التى مهدت للحرب الفعلية .

فلقد قرر الرئيس جمال عبد الناصر تأميم شركة قناة السويس فى ٢٦ يوليو سنة ١٩٥٦ ، وما أن أصدر هذا القرار حتى تجاوبت أصداؤه فى السياسة الدولية من شرقية وغربية ومحايدة ـ ولم يصبح قرارا خاصا بمصر مائى إقليمى، بل أصبح فى الواقع قرار امتحان لطبيعة السياسة القومية والعالمية فى هذا العصر، ومدى التفاعل بين فكرة السيادة التقليدية فى الدولة الحديثة وبين أسس التنظيم والعلاقات الدولية . ومنطق مصر فى هذا الموضوع جلى واضح ، كما أن منطق بريطانيا وفرنسا جلى واضح كذلك لكل من درس الحضارة الغربية وتتبع مقومات حياتها السياسية ومفاهيم نظمها المحلية والخارجية . وفى الصراع بين المنطقين ووجهتى النظر المصرية والغربية بشأن تأميم قناة السويس، يدخل قرار الرئيس جمال عبد الناصر تاريخ النصف الثانى من القرن العشرين دخول الضوء الكاشف القوى لماهية الدولة واستقلالها ودورها على مسرح السياسة القومية والدولية.

موقف مصر القانونى :

وأن الأساس الذى تستند عليه مصر فى تأميمها لشركة قناة السويس هو سيادتها القومية ، وما تخوله لها تلك السيادة من حق فى تشريع داخل أراضيها وفق مايقتضيه مصالحها العامة . وقد حرصت مصر على أن توضح هذا السند فى مذكرتها الايضاحية لقانون التأميم المعروف بقانون رقم ٢٨٥ لسنة ١٩٥٦ لتبين أن شركة قناة السويس ماهى إلا شركة مصرية ينطبق عليها ماينطبق على سائر الشركات المصرية الأخرى التى ينظم القانون المصرى وجودها ، وأن

تأميمها لايعدو أن يكون تشريعاً عاديا من التشريعات التى تصدرها الحكومة يوميا فى إدارتها لشئون البلاد. وذهبت مصر فى توضيح الاساس الذى اعتمدت عليه فى اجراء التأميم إلى التأكيد بأن هذا الحق وأن كانت تباشره مصر المستقلة فى سنة ١٩٥٦ أنها كفلته كذلك الفرمانات الخاصة بتأسيس الشركة فى عهد تبعية مصر للدولة العثمانية فى القرن الماضى. فلم يأت وقت مطلقا فى تاريخ الشركة عند ميلادها أو عند انتهائها كانت فيه دولية أو غير مصرية من ناحية اتصالها بالسلطة العامة التى تهبها الوجود والحياة.

مزاعم الاستعمار السياسية :

ولكن إيدن رئيس وزراء بريطانيا وموليه رئيس وزراء فرنسا ومن خلفهما جون فوستر دلاس وزير خارجية أمريكا أنكروا على مصر حقها المطلق فى تأميم شركة قناة السويس. وبالتالى حقها فى السيادة القومية، وأخذوا فى أيديهم مهمة تفسير وظيفة الدولة وحدود سلطانها. ويهمنا أن نلخص أبرز الآراء من هذه الناحية فى الاقوال الآتية التى تبارى سياسة الغرب فى الافضاء بها. فايدن يذكر أن تأميم شركة قناة السويس هو فى الواقع وضع القناة تحت سيطرة دولة واحدة لخدمة أغراض قومية تتعارض مع مصالح الدول المستخدمة لها خاصة دول غربى أوروبا، وتهدد بذلك رفاهيتها ومستوى معيشة أهلها. كما أعلن إيدن وموليه أن تأميم شركة القناة ما هو إلا عملية استيلاء واغتصاب من جانب مصر، واعتداء صارخ على القانون الدولى. وأطلق سلوين لويد لخياله العنان عشية انعقاد مؤتمر لندن، فى تصوير عمل واضح من أعمال السيادة القومية قامت به الحكومة المصرية. فقال أنه قرأ كتاب فلسفة الثورة الذى كتبه الرئيس جمال عبد الناصر ورأى فيه مرآة القومية المصرية

وهى تتحول إلى أمبراطورية عربية ثم إلى أمبراطورية افريقية آسيوية ثم إلى أمبراطورية إسلامية تحت زعامة الرئيس جمال عبد الناصر وانه قد آن الأوان لوضع حد للمطامع المصرية التى تهدد الحضارة الغربية ثم جاء خطاب إيدن فى مجلس العموم البريطانى مرددا هذه الفكرة إذ يعلن أن انجلترا لن تستطيع إتباع سياسة التهدئة كما اتبعتها سنة ١٩٣٠ مع هتلر ، وبمعنى آخر يحاول أن يربط فى ذهن الشعب البريطانى بين خطر هتلر وخطر جمال عبد الناصر ، وأن يوقظ العدواة الكامنة نحو هتلر والخوف من نتائج سياسته ويوجهها نحو جمال عبد الناصر .. أما بينو ودلاس فقد عالجا مسألة السيادة القومية لمصر معالجة مباشرة . فقد ذهب بينو إلى أنه لامكان للسيادة القومية فى عصر الذرة ،وأنه لاداعى لأن تتورط مصر فى التمسك بمثل سياسة تغير مضمونها فى الوقت الحاضر ولكن دلاس حاول أن يرضى مصر « بالشكل » وبريطانيا وفرنسا « بالموضوع » فقال أن مصر صاحبة السياده على القنال ، ولكن ليس لها أن تمارس حقوق السيادة فى الانتفاع بها : بل عليها أن تترك ذلك للدول الغربية المستخدمة لها .وفى إيجاز نرى أن ساسة الغرب يريدون أن يتهموا مصر بالوطنية المتعصبة الضيقة وبالنزعات الاستعمارية العدوانية وبتهديد رخاء الغرب ورفاهية شعوبه وبالتخلف فى فهم العلاقات الدولية ، وإزاء هذا التصور من جانبهم يعتزمون أن يفرضوا على مصر بالقوة حدود السيادة القومية ، وأن يجعلوا السلطة فى القاهرة خاضعة لسلطة فوق السلطة القومية تنبثق من لندن وباريس وواشنطون .

العنصرية الغربيه :

ولا شك أن هذه الاتهامات التى وجهها ساسة الغرب إلى مصر ورئيس

جمهوريتها ما هى إلا أباطيل وأضاليل كشف خطأها كل صاحب عقل من الأحرار الحقيقيين فى العالم حتى فى انجلترا نفسها ولكنهم يسوقونها ويرددونها فى صورة مختلفة وفى كل مناسبة داخلية أوخارجية لأنهم قوم ماكرون مغرضون يعلمون أن الرأى العام لا يسير على قواعد علمية فى التفكير والأعتقاد ، وأنه كثيراً ما يضلل عن طريق العواطف والمصالح والاحقاد . وهم بهذه الدعايات الكاذبة المزعومة يبغون خلق الضباب الفكرى والعاطفى الذى ينفذون تحت أستاره إلى تحقيق مآربهم المرسومة الواضحة فى قسوة وبرود متوحش مفترس

وفى الواقع أن اجتماع فرنسا وانجلترا على تدبير العدوان السياسى والفكرى والاقتصادى والعسكرى على مصر لا يمكن تفسيره إلا بظاهرة واحدة لها جذورها العميقة فى تاريخ تلك البلاد وفى تفكير أهلها من الزعماء والعامة على وجه سواء . فنحن شعب نشأ وعاش فى وادى النيل ولا نزال نعيش فى هذا الوادى من القارة الأفريقية . أما الانجليز والفرنسيون فهم يعيشون فى أوروبا ولكنهم ينتمون إلى ما يسمونه العنصر النوردى الشمالى وأن هذه العنصرية وحدها هى التى تجمع بين هذه الشعوب وتغريها بالعدوان على شعب إفريقى يبيح تاريخهم وعرفهم دماءه وأمواله مثلما يبيح دماء غير الأوربى وما له فى جميع أرجاء العالم فالسر فى هذه الحملة المتعددة الجوانب على مصر ليس وطنية جمال عبد الناصر المتعصبة للاستعمارية كما يدعون ، وإنما هى وطنية الغرب العنصرية الاستعمارية العسكرية . فقد رأوا أن مصر التى كانوا يحكمونها ويستغلون أهلها ومواردها فى البر والبحر والجو قد أخذ أهلها يرفعون رؤسهم فى ميدان السياسة القريب والبعيد فاستكثروا عليها هذا الاستقلال الشخصى الذى صاحب الاستقلال السياسى وحاول ألا يقتصر عمله الايجابى على رقعة مصر الجغرافية ، وإنما عمل على أن يمتد مع صلاتها الروحية والمادية فى إفريقيا

وآسيا بل وفى جنبات العالم بأسره . فأحسوا ثم أعلنوا أن نهضة هذا الشعب وحيويته أن تركتا للبزوغ مرة جديدة وللإلهام فى هذه المنطقة من العالم ستهدد حضارة الغرب ومقوماتها التى تنحصر فى الأنانية والفخار والعنصرية المتفوقة التى لا تسـ ن ولا تزكو إلا بالعيش على حساب غيرهم من البشر .

ومن الطريف أن فرنسا التى تقود اليوم حركة الاستعمار الغربى المشترك الجديد لمصر هى الدولة التى أعطت العالم فكرة العنصرية وتفوق الأجناس وتدرجهم فى طبقات بعضها فوق بعض ففى منتصف القرن الماضى أعلن دى جوبينو الدبلوماسى الفرنسى عن نظرية فى تفوق العنصر الأوروبى الشمالى على سائر الأجناس وحقه فى السيطرة عليها . فليست ألمانيا وليس هتلر هو مبدع التفوق العنصرى وما تستتبعه هذه الفكرة من دعوة إلى أن العنصر الأبيض هو خليفة الله فى الأرض وحامل لواء المدنية بين الأجناس الملونة سواء كان لونها أسود أو أسمر أو أصفر أو غير ذلك .

فمن الفرنسى دى جوبينو أخذ الألمان والبريطانيون وغيرهم أسس الاستعمار العنصرى الغربى . وتبارى كتابهم ومفكروهم فى التغنى بهذا المذهب الجديد فى تنظيم الحكم العالمى . ونجد مدارس قوية تعلم هذا الانجيل فى البلاد الغربية . ولعل الجبهة الثنائية من فرنسا وبريطانيا فى موقفها من مسألة قناة السويس المصرية ، ومن السيادة القومية هى أروع نتاج لهذا الاتحاد الأصيل فى ضمير العنصر الأوروبى الشمالى نحو أمة غير أوروبية . ولقد كان من الأجدر أن يتذكر ساسة الغرب هذه الحقيقة وأن يقروا أمام العالم كما يقرون أمام أنفسهم أنهم هم هتلر بل هم أساتذة هتلر ومعلموه وليس جمال عبد الناصر الذى يقود أمة

إلى مجرد الوجود لا إلى ما بعد تحقيق لوجود من اعتداء وتوسيع على حساب غيرها من الموجودات .

القومية العربية :

فمن الجانبين قد أساء فهم فكرة نظرية القوميـة والسيادة القومية ؟ أننا حقا فى مصر فى هذه المرحلة من تاريخنا نؤمن بالقومية وبالقومية العزيزة التى ضمناها دستورنا فى مستهل سنة ١٩٥٦ ، ونؤمن باتخاذ هذه القومية مبدأ للوحدة الداخلية والتماسك والتنظيم العالمى فى الوقت نفسه . ولكننا لسنا وحدنا الذين نؤمن بالقومية كأساس للدولة المعاصرة بل نشترك فى ذلك مع بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة والاتحاد السوفيتى والهند والصين الشعبية وغيرها فى هذا الإعتقاد السياسى .

ولسنا وحدنا الذين ابتدعنا القومية فى هذا العالم المعاصر وإن كنا من أوائل الأقوام الذين علموا الناس منذ آلاف السنين كيف يعيشون فى جماعات سياسية متعاونة متماسكة برباط الانتساب إلى شعب واحد منفرد بين الشعوب بخصائص متشابهة وشخصية واعية . وإنما يحق لنا أن نفخر بأن قوميتنا ليست من طراز قومية انجلترا وفرنسا العنصرية الاستعمارية التى تقوم على التمييز بين الشعوب وعلى الأفراد بالامتياز والاستغلال . فنحن قد أضفنا إلى ما ورثناه من الاحساس القومى الفرعونى بالتماسك السياسى صفة التسامح التى أسهم بها العرب فى حضارة الانسانية جمعاء ، والتى شهد كتاب العالم من جميع الملل والنحل بفضل العرب فيها على الغرب . ففى ظل حضارة العرب عاش أصحاب الأديان المختلفة والاجناس المتباينة جنبا إلى جنب دون أن يكون لعربى على أعجمى فضل إلا بالتقوى أى بالتزام القانون . ونحن فى قوميتنا لا نصدر عن

مبدأ القوة فى تحقيقها ، وإنما نوقظ عواملها وتترك لهذه العوامل أن تعمل عملا منسجما طبيعيا فى وضع البناء السياسى لهذه الوحدة الثقافية . وبعبارة أخرى تترك لقوميتنا الثقافية أن تمهد السبيل لقوميتنا السياسية ، واحتواء القومية العربية فى إطار الدولة العربية المتحدة أن لم يكن فى اليوم القريب ، ففى الغد البعيد . وهذا الغد البعيد هو الذى يحاول الغرب العنصرى المستعمر أن يحول بيننا وبينه. فهـم فى خوف لا من حاضرنا وإنمـا هم فى خوف من مستقبلنا الذى يريدون قطعة قبل تحقق إمكانياته الفنية بالموارد المحسوسة وغير المحسوسة .

الانفصال والاستعمار :

ولنتساءل هل للغرب أن يخشى القومية العربية وأن يخشى جمال عبدالناصر الذى يقضى ليله ونهاره فى تثبيت دعائم هذه القومية ؟ وهل القومية العربية تهدد شعوب أوربا الغربية بانخفاض مستوى معيشتها ، وتهددها فى أرزاقها وأقواتها كما يدعى ايدن ومولية ولويد وبينو ؟ أن هذا القول صحيح وخاطىء إذا نظرنا إليه من وجهات نظر مختلفة . أنه صحيح من وجهة نظر الغرب لأنه يريد أن يبنى اقتصادياته فى المستقبل كما بناها فى الماضى عـلى استغلال تأخـر الشعوب صاحبة المواد الخام التى تعتمد عليهـا المؤسسات الصناعية والتجارية والمالية فى الغرب ، واستغلال تأخر هذه الشعوب الآسيوية الأفريقية على وجه الخصوص فى تقديم الاسواق المربحة إلى جوار الموارد الاصلية لصناعة الغرب وتجارته . فالدول الرأسمالية الغربية لا تنظر إلى هذه الشعوب نظرة الأنداد فى محيط الانسانية ، وإنما تنظر إليها نظرتها إلى الادوات الحية لخدمة الاوربى المتمدين كما عرف أرسطو الرقيق بالنسبة للأحرار المواطنين فى دولة المدينة اليونانية القديمة والتى اتخذها عنه أحفاد أوربا المستعمرون وبنوا على أساسها فهمهم

فالقانون الدولى الذى لا يعرف لغير الأوربى حقوق ميزان العدالة العالمية. ولكن الخطأ الذى لا يستطيع الغرب إدراكه فى هذه الحجة هو أن العالم قد تغير دون إنكار تغيره وتجاهل ذلك التغير لن يغنى فى ضمان رفاهية الشعوب الغربية فالعالم الآن ملىء بالأفكار والحركات التحريرية التى تؤكد المساواة لا بين الأفراد وحسب وإنما بين الشعوب كذلك ولن يستطيع الغرب أن يواصل معاملة الشعوب غير الأوروبية على أساس تجربة الماضى السحيق المغمور فى ظلمات من الجهل وعدم الوعى والنضج السياسى . وليس للغرب أن ينادى كما نادى من قبل بأن الرجل الأوربى يحتاج إلى مستوى من العيش أرقى من مستوى العيش الذى يحتاجه غير الاوربى . فانخفاض المعيشة بين الشعوب الآسيوية الافريقية من أثر الظروف التاريخية التى أحاطت بهذه الشعوب ليس حكما مطلقا عليها بأن تموت ليعيش ايدن ومولية على جثث الجائعين من أبناء هذه البلاد ، كما بين ذلك هوبسون الانجليزى فى تحليله للنظام الإستعمارى فى أول هذا القرن ، وكما بينه لنين بعد ذلك . ومن العجيب أنه قد ظهر بين الاشتراكيين البريطانيين فى أعقاب الحرب العالمية الثانية دعوة إلى المحافظة على مستوى المعيشة فى بريطانيا بتشجيع الازدهار فى البلاد المستعمرة التى تتعامل معها لتجد الصناعة البريطانية أسواقا فى سعة الاستهلاك وازدياده بين أفراد الشعوب. ولكن يبدو أن الرأسمالية البريطانية قد قضت على هذه النزعة الاشتراكية واستأنفت مزاولتها لطرقها التقليدية فى الاستغلال والكسب غير الحلال وما صياح ايدن ومولية إلا صياح هذه الرأسمالية المتطرفة التى تعبىء قوى الجماهير فى بلادها ضد النظرة الصحيحة إلى السياسة الدولية ووجوب قيامها على التعاون والتعاطف فى الميادين الاقتصادية وغير الاقتصادية . ومن ثم كان التعارض فى موقف حزب العمال الاشتراكى وحزب المحافظين الرأسمالى على مسرح السياسة

البريطانية فى أزمة قناة السويس . فليس المحافظون بأكثر وطنية من العمال ، وإنما هو إختلاف فى فهم الوطنية الحقة التى تضمن فعلا رفاهية الغرب . كما أن المحافظين والعمال سواء فى إيمانهم بالاستعمار كوسيلة من وسائل بريطانيا للحياة وذلك لاعتماد الشعب على الخارج وعجزه عن الاكتفاء الذاتى إلى أى حد من الحدود المعقولة . ولكن العمال يرون أن مصالح بريطانيا المشروعة لا تجد تهديدا حقيقيا من أجراء الرئيس جمال عبد الناصر الذى لا يفتأ يقرر فى كل مناسبة أنه لا تعارض بين مصالح بريطانيا المشروعة وبين مصالح العرب، وأن العرب ليسوا أعداء التعاون الدولى فى نطاق الحياد الإيجابى بل هم أنصاره ودعاة إرساء قواعده .

السيادة القومية الجديدة :

وأن كل ساسة الغرب يتهموننا بالتطرف فى عاطفتنا القومية ،وبخطر هذه النزعة على رفاهية دول أوروبا الغربية إذا ما ترك لها العنان فى إدارة القناة باسم الدولة المصرية ، فانهم كذلك يتهموننا بعدم الفهم لماهية السيادة القومية فى العصر الحاضر ، وبتخطى الحدود التى كان من الواجب علينا أن نعمل داخلها فى نطاق السياسة الدولية . ولذلك ينكر بينو قيام نظرية السيادة القومية فيما أسماه عصر الذرة ، ويقصد بذلك أن أية دولة كبيرة من الدول المقتنية للذرة تستطيع فى لمح البصر دون سابق أنذار أو أستعداد أن تخضع بسلطانها الدولة الصغيرة المجردة من هذا السلاح . ومن ثم فليس لنا فى رأى بينو أن نعتمد فى ممارستنا لحقوق السيادة أن نفهم بها الحقوق التقليدية من سلطة عليا كاملة لا تتجزأ ولا يتنازل عنها وإنما يحسن بنا أن نفهم السيادة القومية الجديدة بأن نعيش فى كنف سيادة دولة كبيرة هى التى تشاء فنشاء وتريد فنريد . وحاول دالاس

أن يضمن هذا المعنى فى مشروعة بمؤتمر لندن إذ يعترف بأن مصر صاحبة السيادة على القناة ولكنها تتنازل عن مزاولة هذا الحق للدول المستخدمة لها خاصة الدول الغربية ثم جاء المشروع الثلاثى لتأليف إتحاد لادارة القناة من الدول الرئيسية المستخدمة لها بعد فشل لجنة منزيس مؤكدا للنظرية عينها ، فقد أقامت بريطانيا وفرنسا والولايات المتحدة أنفسها موضع صاحب السيادة الدولية التى تعلو على السيادة القومية .

وليس هذا الاجراء فى الواقع من قبل أمريكا وبريطانيا وفرنسا أمرا جديدا مستحدثا فى هذه الايام ، وإنما هو الواقع المطبق فى أكثر من دولة من الدول التى رأينا جميعا كيف تسوقها أمريكا إلى مؤتمر لندن لتؤيد مشروع دالاس ولتنقض ما سبق أن وعدت به مصر من تأييد فى مسألة قناة السويس. فمن الدول الثانى عشر التى جاءت لجنة منزيس باسمها إلى القاهرة لتعرض قرارات مؤتمر لندن على الرئيس جمال عبد الناصر دول لا تباشر أكثر من السيادة التى تفضل بينو ودالاس بوصف مساليا لنا . ولقد بلغ الغرب فى هذه الدول مابلغ من سلطان أعلى باسم المساعدات المالية وغير المالية ، وباسم الأحلاف العسكرية وغير العسكرية ، التى جعلت منها دولا تابعة وأن كانت فى العرف الدبلوماسى دولا مستقلة ذات سيادة . ويحق إذن فى هذا المعنى أن يتهمنا الغرب بأننا لانعيش فى الزمن المعاصر بروح العصر ، لأننا تنادى بالحياد الايجابى وبالاستقلال والسيادة وبالعمل وفق الإرادة الحرة المختارة التى تصدر عن مصالحنا فى الوقت المناسب ، بل تجاوزنا مرحلة المناداة إلى مرحلة تنفيذ هذه النظرية فعلاً فى معارضتنا للأحلاف العسكرية خاصة حلف بغداد وفى إنضمامنا إلى مؤتمر باندونج الذى ضم شعوب آسيا وأفريقيا الطامحة إلى السلام

والتعايش السلمى فى جو من الحياد الايجابى بعد ما لاقت من آلام الاستعمار وكذلك فى التعامل مع الكتلة الشرقية والكتلة الغربية دون انحياز إلى أى الكتلتين انحيازاً يفقدنا شخصيتنا المعنوية المختارة . ومن المؤسف أن الغرب لايدرك صدق موقفنا المنبعث عن تجربتنا مع الاستعمار البريطانى الفرنسى فى الشرق العربى . وكيف يستطيع أن يقدر تجارب الشعوب وتطورها الحقيق وقد أعمته مصالحه الاستعمارية فى ثوبها الجديد عن أن يرى الأسس الصالحة لتنظيم الدولى من رضى الشعوب وكرامتها وحريتها فلم يجد أساسا للعلاقات الدولية سوى التبعية ودوائر النفوذ ففى الواقع أن التهديدات العسكرية والعقوبات الاقتصادية والحملات المغرضة التى شنها علينا الغرب فى الثلاثة أشهر التى تلت ٢٦ يوليو سنة ١٩٥٦ قد اتخذت من تأميم شركة قناة السويس فرصة للتعبير عن حقدها على مصر التى صممت على أن تكون من دول العالم الثالث فى السياسة الدولية .

الخطر الأجنبى وأثره فى الوعى القومى :

ولكن هل كان فى مقدور هذه الاجراءات التهديدية لاستقلالنا وهذه المؤامرات السافرة لأخذ مقاليد بلادنا من أيدينا أن تعطل قوميتنا عن الانبثاق الطبيعى وعن التعبير المشتق مع ظروفنا التاريخية وآمالنا فى المستقبل؟ ان الغرب يخطىء التقدير أن هو ظن أن الخطر الذى يهدد الشعوب قد يقتل روح القومية أو يحولها نحو الولاء للدول صاحبة القنبلة الذرية كما يقول بيتو ، فالخطر من شأنه أن يدفع بالناس إلى التضامن والتماسك وأن يبعث فيهم الوعى البصير المدرك وأن يجعلهم يستيقظون ويفكرون فى مخارج قد تكون فى وجه نقيض ما يرسمه

المستعمرون . ويبدو أن الولايات المتحدة لاتعطى لانجلترا وفرنسا من تجربتها فى القومية الأمريكية ما تعطيهم إياه من مساعدات مالية وعسكرية فجيفرسون رئيس الجمهورية الأمريكية فى أوائل القرن الماضى يخبرنا فى مذكراته عن الثورة الأمريكية أن الباعث إلى الاتحاد والتصميم على المقاومة بين المستعمرات الأمريكية كان غباء الملك جورج الثالث ووزارة المحافظين الرجعية فى ذلك الوقت التى حاولت أن تنفذ سياسة القوة والعنف والاكراه مع الأمريكيين ،فما كان من الشعور بالخطر إلا أن جعل كل أمريكى يستقيم فى جلسته وأن يفكر تفكيرا واقعيا فى التعاون مع مواطنيه والالتحام معهم فى التخلص نهائيا من حكم العدو الغاشم . فالولاء لايمكن أن يصدر عن القهر ، وأن أزمة قناة السويس ستقوم فى تاريخ القومية العربية مذكرا دائما للشعوب العربية بضرورة تحويل هذا الشعور القومى المتجاوب بين المحيط الهندى والمحيط الأطلسى إلى الأساس الذى يعتمد عليه فى بناء الدولة الجديدة . وأن يكون هذا فى المستقبل وحسب، بل أن أثر أزمة قناة السويس قد حقق بالفعل هذه الوحدة فى الشعور بين جماهير العرب ، إذ كانت أشبه بالصدمة الكهربائية التى أذكت الاحساس بالذات أمام الخطر الاستعمارى المنقض على العرب من كل جانب ليعيدهم إلى حظيرة التابعين للعنصرية الأوربية . فالاستعمار وهويدبر الحرب لاتحادالقومية العربية إنما قدم الوقود لاحيائها والهابها على النطاق العام الذى يحذره والذى يتآمر لتأجيل تحقيقه . فبلاد العرب جميعا قد أدركت أن مصيرها مرتبط بمصير مصر وأن الاستعمار حين يتخذ من قناة السويس فرصة للانتقام من الدور الذى تقوم به مصر فى مقاومة نفوذ الاستعمار بين ربوع العرب ، إنما يحاول القبض على القناة ليقبض على أعناق العرب جميعا ويلويها حيثما تشاء إرادته القاهرة وذلك

لأن القومية كما تجمع تفرق، وأخشى مايخشاه الاستعمار أن القومية العربية فى تجميعها للعرب إنما تقطع من أوصاله شأنها فى ذلك شأن الحركات القومية التى مزقت الامبراطورية النمساوية المجرية والامبراطورية العثمانية والتى تقضى بالتدريج فى أيامنا على الامبراطورية البريطانية والامبراطورية الفرنسية وامبراطوريات الدول الغربية الأخرى .

العريش وسيناء :

وإذ أن الاستعمار قد بلغ مرحلة اليأس والعمى قد إعتز بقوته وتدبيره وذكائه وغدره . ويبدو أنه أراد أن يعيش فى عدوانه على مصر فى لحظة من لحظات توسعه فى القرن التاسع عشر وأن يستعيد بذلك مجداً يجرى نحو الأفول بسرعة عجز خياله عن أن يلاحقه بها . وكان عليه لينفذ خطته أن يعتمد على المركز الأول للاستعمار فى البلاد العربية وهو إسرائيل التى ولدت من صلبه ورضعت من لبنه وقامت على مبادئه وتؤمن بها وبتطبيقها فقلب الاستعمار صفحات تاريخه مع الصهيونية فوجد أنه كان بعد سنة ١٨٨٢ سيدا فى مصر وأنه سبق له أن وعد فى أول هذا القرن الصهيونية بالعريش وسيناء وأن كرومر إستقبل بعثة صهيونية لدراسة هذا المشروع ولكنها لم تجد فيه حينئذ الحل الكامل لتحقيق مطمع اليهود فى الاستقلال بدولة اسرائيلية بين الدول فنصحت بالعدول عن قبوله . أما اليوم وقد أقامت الصهيونية دولة إسرائيل فانها ترحب بل وتسعى إلى التحالف مع الاستعمار لتتوسع وتحصل على أمنيتها القديمة من بلوغ حدودها نهر النيل ولتقوم بحراسة قناة السويس وتأمين مصالحها ومصالح إنجلترا وفرنسا الاستعمارية فى هذا الجزء من العالم كما ذهب إلى ذلك ويزمان فى خطابه إلى « سكوت » ولذلك دبرت المؤامرة الثلاثية لغزو مصر ومما

يساعد على فهمها أن نطلع على أساسها وجذورها فيما كتبه « ويزمان » عن فكرة استعمار الصهيونية للعريش وسيناء وندمه على فوات تلك الفرصة التى عرضت لليهود منذ أكثر من نصف قرن . فويزمان يقول :

« لقد علمنا أثناء المؤتمر الصهيونى السادس جنبا إلى جنب مع منحة أوغنده أن هنالك منحة فى طريق الاعداد فان هرتسل كان يفاوض حكومة صاحب الجلالة ملك بريطانيا على شىء قريب جدا من الوطن وهو إمكان الاستعمار اليهودى فى شريط الأرض بين الحد الجنوبى الحاضر لفلسطين ومصر المعروف عادة بالعريش ويظهر أن المناقشات كانت دائرة مدة وقت طويل ولكن لم تعرف هيئة الصهيونيين العامة كيف نشأت هذه المناقشات أو أى شىء عنها أكثر من الحقيقة أن بعثة قد أوفدت إلى العريش لتدرس الأرض وموقعها وأن البعثة قد عادت بتقرير غير موافق . وأخبرنا فى المؤتمر أن حكومة جلالة الملك وهى مهتمة دائما باليهود وراغبة فى تحسين حالهم قد أعطت كل تسهيل لممثلى الحركة الصهيونية ليقوموا ببحث المشروع فى المنطقة نفسها . وقد ناقشت اللجنة الموقف مناقشة تامة مع اللورد كرومر الذى استقبل اعضاءها بود ولكن وجد أن المشروع غير عملى بالنسبة إلى افتقاد الماء فى هذا الجزء من جنوب فلسطين .

« وقد نوقشت امكانيات الرى ولكنها جميعا كانت تعتمد على استخدام الماء من النيل وبالطبع كانت الحكومة المصرية معارضة لهذا . وبالتحليل الدقيق لهذا التقرير ومع المعلومات الضئيلة التى أعلنت لنا فى المؤتمر فانه لا يسع المرء أن يشعر بأن موقف اللجنة قد أملى إلى حد كبير بواسطة رغبة زعماء الصهيونية فى ذلك الوقت فى أن يقوموا بالاستعمار فقط على نطاق واسع جدا لأنهم شعروا أن مثل هذا الاستعمار وحده هو الذى يستطيع أن يعمل شيئا فى تخفيف آلام

الشعب اليهودى وفضلوا اذا كان الاستعمار على نطاق واسع غير ممكن أن يسقطوا الأمر كله . وفى رأيى كانت هذه النظرة وهذه النظرة وحدها مسئولة عن انتهاء مشروع العريش وهو حقيقة ملموسة جدا إلى لاشىء . فلم ترض البعثة بشريط الأرض الرفيع على طول ساحل جنوب فلسطين الذى كان من المؤكد إلى حد كبير اقامة مستعمرات عليه اذ أنه كان هناك أمل طيب فى الحصول على الماء من باطن الأرض . (وهناك فى الواقع محلات وبيوت فى العريش اليوم) ولكن ذلك كان مشروعا صغيرا بالنسبة للأفكار العظيمة التى كانت حينئذ سائدة فى دوائر الزعامة الصهيونية . وكان بداء متواضعا جدا فى نظرها . ولم يحدث أثرا فى تصور وخيال أى من الزعماء أو الجماهير الذين كانت تتعلق أعينهم دائما بكلمة « الحل » ولهذا شعرت اللجنة بأنها مضطرة لأن تشمل فى بحثها صحراء سيناء ولم تصلح هذه للاستعمار إلا إذا وجد الماء . فترك المشروع بكليته ولم يوجه أى مجهود لدراسة الشريط الصغير حيث كان الاستعمار ممكنا دراسة مفصلة . وانى لأرى أنه قد كان من الممكن احداث فرق عظيم لمصير فلسطين الحاضر لو أننا ركزنا الجهد حينئذ فى القيام بيده مهما كان صغيرا على طول ساحل جنوبى فلسطين » .

ومن ثم لم تكن المؤامرة الاسرائيلية الانجليزية الفرنسية وليدة اليوم أو الأمس القريب وانما اعتمدت على جذور عميقة فى تاريخ التحالف الأصيل بين الصهيونية والاستعمار الغربى . وأن الظروف الجديدة التى نشأت فى الشرق الأوسط والتى يريد الاستعمار الأوربى الصهيونى أخمادها فى المهد لم تكن الا وقودا أحياء نار العداوة القديمة بين الفريسة ومفترسها غير مقدر عوامل التغير فى السياسة المحلية والعالمية حق قدرها . فاجتمع الثلاثة فى الظلام معتمدين على

التضليل فى كل خطوة من خطوات المؤامرة ومستغلين لأحط ما وصل اليه التدبير الانسانى فى انتهاز لفرص ضعف الأفراد والدول فاختاروا للهجوم على مصر الوقت الذى اطمأن فيه المصريون لقرار هيئة الأمم المتحدة من التفاوض المباشر بينها وبين فرنسا وانجلترا وبحضور المستر هامرشلد سكرتير الأمم المتحدة على أساس المبادىء الستة التى وافق عليها مجلس الأمن لحل مشكلة قناة السويس وكأنهم أرادوا أن يسخروا من الأمم المتحدة بعد أن تجاهلوها زمنا طويلا وبعد أن أعلنوا عدم إيمانهم بها فكانت استجابتهم لقراراتها بعد أن لجئوا اليها زيفا وتضليلا للرأى العام العالمى أن يغزوا مصر فى الوقت المحدد للتفاوض لحل المشكلة القائمة وأن أحلوا بذلك شعار القوة الغاشمة بدلا من شعار العدالة الدولية واختاروا كذلك وقتا للهجوم على مصر فترة انشغال روسيا بثورة بولندة والمجر التى دبروها حتى يخلو لهم جو السياسة العالمية من تدخل المنافس التقليدى القوى فى وضع حد لمطامعهم الاستعمارية فى الشرق الأوسط . ولم ينسوا أن يبعدوا الولايات المتحدة عن منافستهم فى امتيازاتهم بهذه المنطقة بأن اختاروا للغزو وقت انشغالها بالانتخابات الرئاسية بل أن المتتبع للعوامل العنصرية التى تلعب دورا فى السياسية الامريكية لا بد وأن يدرك مغزى هذا التوقيت للمؤامرة الصهيونية البريطانية الفرنسية لان الغزاة قصدوا إلى استغلال ضعف المرشح لرئاسة الولايات المتحدة أمام صوت اليهود فى الانتخابات الامريكية وحرصه على ارضاء يهود أمريكا على حساب البلاد العربية أسوة بما فعل وودرو ولسون وترومان فى تسخير الولايات المتحدة لصيانة دم اليهودى بسفك دم العربى .

(ه) العدوان الصهيونى الامبريالى سنة ١٩٦٧ :

وقد تابع الاستعمار موقفه العدوانى على الجمهورية العربية المتحدة باعتدائه العسكرى فى ٥ يونيه سنة ١٩٦٧ ، واعتدائه الدبلوماسى الأمريكى التمهيدى قبل ٥ يونية ، ومواصلة ذلك الاعتداء سياسيا فى الامم المتحدة وذلك لتدمير كل الجهود التى تسعى لرد إسرائيل عن احتلالها للأرض العربية ، وإقامة السلام فى ربوع الشرق الأوسط . ولـكن ما كان لخطر الاستعمار أن يبلغ غايته فى القرن العشرين إذ أنه يثير القومية لدى الشعب العربى ويؤكد عوامل التماسك والوحدة . فهو فى هذه الحالة عامل من عوامل البناء لا الهدم .

الفصل الثاني عشر

الأمة العربية ومرحلة التكوين

إن القرن العشرين قد أصبح يعرف بأنه عصر إحياء الأمم القديمة وتكوين أمم جديدة بعد أن أخذ التنظيم الامبريالي العالمي في الانهيار، وبعد أن أخذت المركزية الأوروبية للسياسة الدولية في الزوال. ومن ثم فان دراسة الأمة العربية في تاريخها وفي حاضرها لا يمكن فصلها عما نشاهده من عمليات مستمرة لبناء الأمم في حياة جيلنا والأجيال التي سبقته، وعما نعيشه من صراع فكرى سياسى واجتماعى حول مفهوم الأمة، وأثر ذلك في الأيديولوجية القومية والتجربة الحية في الوقت نفسه. فلقد امتزج النظر والتطبيق أمام أعيننا، وأتضح ما للنظرية من فعل مباشر في إعادة التنظيم والبناء على المسرح القومى والعالمى. ويمكن لنا إذن في ضوء هذا المنهج الواقعى النظرى أن نعرض للجوانب الآتية استلهاما لنظام فكرى ندرس في إطاره موضوع الأمة العربية في حركة دينامية، وهى :

(١) الأمة ودورها في السياسة الدولية أثناء القرن العشرين .

(٢) الأمة كمرحلة من مراحل التطور التاريخى للتنظيم الاجتماعى .

(٣) الأمة العربية في عملية البناء والتكوين .

١ – الأمة في القرن العشرين :

« لقد واجهت الامبراطوريات أياما سيئة ونشأت امم لتأخذ مكانها

كما يقول روبرت أمرسون Rupert Emerson [1] . فالحرب العالمية الأولى قد انتهت بتحطيم امبراطوريات أوربا التى كانت تعتمد على التوسع فى الأراضى المجاورة ، وضاعفت من تفكك الامبراطورية الممتدة عبر البحار فى آسيا . ولو أن أفريقيا قد بقيت مؤقتا قارة للاستعمار ، إلا أنه قد حدث توقف نهائى للمد الذى استمر قرونا ، ودفع بشعوب أوربا إلى السيطرة على أغلب ما تبقى من الكرة الأرضية . فشعوب الأرض غير البيضاء قد أعلنت بأسلوب لا يمكن دحضه أنها لم تعد مستعدة لأن تقبل موقف التبعية الذى يتضمنه النظام الامبريالى ، كما أن إيمان الغرب نفسه بقبول الامبراطورية وأحقيتها قد وهن وأصابه الضعف .

ويلاحظ أمرسون فى هذا المجال أن ولسون Wilson ولنين Lenin بالرغم من اختلافهما البين فى فلسفتهما السياسية قد إلتقيا عند نقطة تقرير الأمم لمصيرها مما يعطى حياة جديدة للمبادىء المختلفة التى ورثاها من القرن التاسع عشر . فألمانيا والنمسا والمجر وروسيا فى أوربا والامبراطورية العثمانية — كلها قد نزلت عن سلطانها الامبراطورى ، وقامت فى ثنايا ممتلكاتها عدة أمم تشهد بانتهاء نظام قديم وابتداء نظام جديد . ولكن هذا لاينسينا أن النظام القديم قد إستمر دون مساس بكيانه بالنسبة للامبراطوريات التى امتد سلطانها الاستعمارى عبر البحار ، وأن مبدأ تقرير المصير ، مثله مثل مبادىء المساواة وحقوق الانسان التى ارتبط بها ، قد أعلن كمبدأ له تطبيقه العالمى ، غير أن حلفاء الغرب لم يقصدوا به أن يتجاوز حدود أوروبا ، وأن ينفذ خلال أرض المنتصرين ، وذلك بالرغم مما تعرض له البناء الامبريالى من تهديد وجه إليه بواسطة « المد » الصاعد للون »

---

(1) Emerson, Rupert — From Empire to Nation . p. 3

على حد تعبير امرسون فى مراكز الحضارة القديمة مثل الصين والهند ومصر .

وقد أتت الحرب العالمية الثانية فكانت أوسع مدى فى تأثيرها المباشر وفى متضمناتها عن الحرب العالمية الأولى ، وذلك لأنها جعلت من تقرير المصير مبدأ حيا بالنسبة للعالم غير الأوربى ، وفتحت الباب للاعلان الكامل عن المطالب القومية التى كانت آخذة فى التصاعد فى فترة ما بين الحربين . فتقدم الاستعمار فى هذه الفترة كان قد فقد سرعته ولم تستطع دول الاستعمار أن تحافظ على أنظمتها فى البلاد المستعمرة إلا بسلسلة من التنازلات والحروب الخلفية . وأنه لمن الدلائل على روح العصر أن الهجوم الايطالى الفاشى على الحبشة قد اعتبر أمرا من الأمور المناسبة لزمن سابق وليس لزمنه المعاصر ، وذلك بالرغم من أن الدول الكبرى لم تتخذ منفصلة على حده ، ولا مجتمعة فى عصبة الأمم ، سوى خطوات فاترة لصده . ولقد لجأت الامبريالية القديمة إلى التقهقر الكامل بعد ١٩٤٥ : وأعلن ميثاق الأمم المتحدة سيادة المصالح القومية، وأشار بوضوح إلى تحرير المستعمرات كهدف . وجاء استقلال الهند والاستبعاد الكلى للصين من دائرة الغرب قاضيا على مظاهر الامبريالية القديمة ، كما أن ظهور الكتلة الاسيوية الأفريقية فى الأمم المتحدة قد دل على أن التابعين السابقين قد أصبح المؤيدين اليقظين للشعوب غير البيضاء على وجه العموم والشعوب المستعمرة على وجه الخصوص ، وكثيرا ما عملوا بتصميم مع الكتلة السوفيتية على تصفية الاستعمار .

وإن شعوب هذه الدول الحديثة قبضت على مقاليد أمورها بأيديها وعزمت على أن تلعب فى شئون العالم دورا فعالا متساويا مع الدول الكبرى . وإن فشل الهجوم الانجليزي الفرنسى على مصر فى سنة ١٩٥٦ أبان بوضوح أن

أن جو الرأى العالمى وتوازن القوى العالمية قد خضع لتغيير أساسى . ويسوق أمرسون مثالا على مدى هذا التغير بحالة غانا ، فهو يقول إن غانا التى استقلت فى سنة ١٩٥٧ كانت مركزا فى ديسمبر سنة ١٩٥٨ لمؤتمر جميع شعوب أفريقيا الذى جعل من توحيد أفريقيا أحد موضوعاته الرئيسية ، مما يعد تعليقا بينا على مؤتمر برلين فى سنة ١٨٨٤ الذى عقدته الدول الأوروبية لوضع قواعد تقسيم القارة الافريقية . وهكذا نرى إنتهاء عهد تاريخى سيطر فيه الغرب على باقى البشرية .

٢ — الأمة كمرحلة تنظيميه اجتماعيه :

فالأمة من وجهة نظر السياسة العالمية قد أصبحت وحدة التنظيم الدولى لا بالنسبة للأمم الغالبة وحدها ، وإنما بالنسبة لشعوب الأرض جميعها كما يبين ذلك الأزدياد المستمر فى عضوية الأمم المتحدة منذ سنة١٩٤٥ . ولكن الأمة من وجهة نظر علماء الاجتماع إنما تمثل مرحلة من مراحل التنظيم الاجتماعى لبنى الانسان .

ولقد وضع أرسطو أساس هذه النظرية الاجتماعية فى كتابه « السياسة » حين أعلن أن الإنسان « حيوان اجتماعى » وأن الاجتماع ليس ظاهرة خارجية بالنسبة له ، وإنما هى ظاهرة ذاتية تنبع من طبيعته . وأتبع أرسطو هذه الملاحظة بأن أكد الصفة التطورية لهذه الظاهرة الاجتماعية ، ولكنه — وهو سجين تجربته ، شأنه فى ذلك شأن غيره من البشر — قد وقف بعملية التطور عند بناء « المدينة » واتخاذها مثلا أعلى للحياة البشرية العامة . وهنالك من علماء الاجتماع المحدثين من اتخذ من منهج أرسطو أساسا لمنهجه ، وتابع نمو الأشكال التنظيمية المجتمع حتى بلغت مرحلة « الأمة » .

ووقف عند ذلك خضوعا لضرورة التجربة المعاصرة وما تمليه على تفكير المعاصرين . ويتقـدم ماكيفر R. M. Maciver هذه المدرسة الاجتماعية بما أنتج فى هذا الميدان . فهو يقسم مراحل المجتمع إلى (١) مجتمع القـرية (٢) مجتمع المدينة — (٣) مجتمع الاقطاع — (٤) ومجتمع الأمة . ونحن هنـا نقدم تلخيصا موجزا لهذا التطور التسلسلى .

١ — مجتمع القرية :

يذهب ماكيفر إلى أنه ربما يمكن أن يقال إن التاريخ الحقيق يبدأ عندما استقرت القبيلة فى مجتمع القرية [1] . ولقد سبق ذلك تطور ليس من المستطاع تحديد حلقاته ، ولـكن الاتجاه الاندماجى فى المجتمعات البشرية قد تبلور تبلوراً واضح المعالم عند تكوين الوحدة الأساسية للمجتمع ، وهى الأسرة .

فالشكل الأول المجتمع هو الأسرة ، ولكن ليست الأسرة كما نعرفها فى حضاراتنا البشرية العليا . والمجتمع الأول هو الأسرة . ولـكن ليس مجرد الاسرة . فهو أقرب إلى أن يكون دائرة صغيرة من الحياة الاجتماعية التى يسيطر عليها الاحساس بالقرابة ويعمل على دوامها . وإن الأسرة بمعنى الجماعة التى تقوم على الاعتراف بعلاقات الجنس الدائمة إلى حد ما ، لابد وأن تكون الشكل الأول للنظم الاجتماعية . ولـكن بطبيعة الأشياء لاتستطيع الاسرة بمعناها الضيق أن توجد فى عزلة ولا يمكن أن تكون مجتمعا مكتفيا بذاته . فالزواج من الاقارب له حدود . وكل أسرة هى نواة داخل الجماعة

---

1 - Maciver, R. M. - The elements of society ch : The stages of society.

القرابة ، وينسج كل زوج جديد علاقات عائلية داخلها . وتكاد الأسرة فى هذه المرحلة المبكرة أن تكون هى والمجتمع شيئا واحداً .

ولكن عمليات الاندماج فى عشيرة وقبيلة وشعب قد تدرجت وتجاوبت مع الكشوف فى طرق الحصول على الطعام وصنع الأدوات وتطورات السلطة والعادات حتى وصلت إلى الخطوة العظيمة التى تتمثل فى استقرار القبيلة فى مجتمع القرية . ولابد من أن مجتمع القرية مرحلة قد بلغها أو مر بها جزء كبير من البشرية فى طريقه إلى الحضارة . ويقوم ذلك المجتمع على مبدأ استقرار جماعات بشرية فى مساكن دائمة على مساحة محددة من الارض ، تقسم لملكيتها المشتركة قطعا من أجل الزراعة . فلكل أسرة بيت ، وللجماعة الأرض المشتركة .

ومن الواضح ؛ بل ومما لا مفر منه أن يتنوع أسلوب التنظيم فى أى شكل من أشكال المجتمع البشرى وينطبق هذا أول ما ينطبق على مجتمع القرية ويمكن تلخيص خصائصه الجوهرية كما بينها ما كيفر كالآتى :

١ — الخاصة الاجتماعية : لقد أصبحت وحدة المجتمع أكثر تحديدا . فالأسرة فى البيت ، قد انفصلت عن الاقارب بواسطة جدران ذلك المركز المستقل ، وهو البيت . وإن امتلاك بيت هو الآن مصدر الحقوق — الحق فى قطعة من الارض المشتركة ، والحق فى الحماية ومكان فى حياة الجماعة ، والحق فى نصيب من طقوسها الدينية .

٢ — الخاصة السياسية : وقد شكل رؤساء البيوت مجلس القرية . فمجتمع القرية فى فكرته مستقل بذاته ، ومكتف بذاته ، ومحكوم حكما ذاتيا . وإن

مجلس القرية الذى يتكون من الكبار يحافظ على القانون ، خاصة القانون العرفى للجماعة .

٣ — الخاصة الاقتصادية : كانت جماعة القرية تعيش فى أستقلال منعزل كمجموعة من البيوت التى تعتمد على الزراعة . ولم يكن هنالك وسائل للتبادل الحر لثروتها مثل البنوك أو رأس المال ، فعانت من العزلة والافتقار إلى التعاون بين القرى المجاورة ، مما أنتهى إلى ضيق مستوى الحياة وانحطاطه .

ولكن عزلة القرية ما كانت لتستمر إلى الأبد ، فلقد تحطمت بعوامل عدة من أهمها (أولا) نمو المدن التى تفرعت منها خطوط التجارة والثقافة واخترقت بإشعاعاتها ما أحاط حياة القرية من سياج و (ثانيا) الاندماج العام للبلاد كوحدة قومية فى ظل سيطرة دولة تتدخل فى شئون الأفراد . وفى الواقع أن المدن قد تطورت تطورا ملحوظا مما جعل ظاهرة نموها تؤرخ لمرحلة فى التطور الاجتماعى .

٢ — مجتمع المدينة :

فالمدينة كانت أول الأمر مجرد قرية بسيطة ، تحتفظ بخصائص كثيرة لمجتمع القرية ، ولكنها تعدلت أو تطورت عن طريق الضرورات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية لحياة أوسع . وإن بعض المواقع تجتذب اليها السكان مثل المخاضات والموانى وملتقى الطرق التجارية والأماكن المحصنة بالطبيعة . وعادة ما تجتمع الاعتبارات السياسية والاقتصادية . فالمكان المحصن يميل إلى أن يكون موئلا للتجار ، على حين أن مركزا للتجارة يميل إلى أن يحصن ، وأن يصبح مركزا للحكم . وعلى هذا النحو يرى ما كيفر أنه فى النقطة التى تلتقى عندها المزية الاقتصادية والسياسية ، تنشأ المدينة من القرية .

وتعرض لنا اليونان القديمة نماذج للمدن التى تمثل هذا الطور من أطوار المجتمع البشرى . فطبيعـــــة أرضها بمرتفعاتها ووديانها وبحرها ساعدت على نشوء مجتمعات مدن حرصت على استقلالها واشتهرت كمراكز لحضارة محلية مركزة . فكل سلسلة جبلية تقريبا أغلقت مدينة مستقلة فى حكم نفسها عن مدينة أخرى ، ومثال ذلك ما كان يفصل طيبة عن أثينا ، وأثينا عن كورنثه ،وكورنثه عن آرجوس ، وآرجوس عن سبرطه وغير ذلك ولقد أمتاز مواطنو كل مدينة من مدن اليونان بالاهتمام بالحياة العامة. فكان المواطن اليونانى يعيش خارج داره . وأصبحت مدينته أشبه بنـــاد كبير ، فشارك فى نشاط السياسة والاجتماع والسوق والمسرح وفنون النحت والأدب والرياضة البدنية . وساعده على هذا النمط من الحياة أن كان مجتمع المدينة اليونانى يقوم اقتصاديا على أساس من الرق . ونحن نلاحظ فى هذا أن القرابة قد أصبحت أقل أهمية من المواطنة ، وأن رباط الدم — وهو المبدأ المنظم لكل مجتمع بدائى — قد تعدل واستبدل به إلى حد ما رباط المواطنة . ولكن بالرغم مما حققته المدنية اليونانية من مظاهر الحضارة ، إلا أن ما كان يشوب حياتها السياسية والاقتصادية والاجتماعية من نقص جعلها مجرد مرحلة على طريق التطور الاجتماعى .

٣ ـ مجتمع الاقطاع :

ولقد إختلف مجتمع الاقطاع عن مجتمع المدينة اختلافا ظاهرا . ويرجع هذا إلى الظروف التى تحيط بنشأة كل منهما وطبيعة نظامه . فلقد أعقب سقوط الامبراطورية الرومانية عهد من الاضطراب الشاسع إلى أن تبلور الدافع الخلاق نحو نظام جديد للمجتمع فى الامبراطورية الرومانية المقدسة التى أعلنها شارلمان

سنة ٨٠٠ بعد المسيح ، والتى جمعت عناصر رومانية وتيوتونية ومسيحية تمثلت فى النظام المتميز لعصر الإقطاعى . فهنالك المبدأ العالمى الذى يتمثل فى الامبراطورية وفى الكنيسة ، ومبدأ السلطة المتدرجة الذى يتمثل فى الاقطاع وما أباحه من ملكيات إقطاعية وإمارات ودوقيات وسلطات صغيرة من كل الأنواع لممارسة السيادة والاستقلال . وكان المثل الأعلى للنظام الاجتماعى – على حد تعبير ما كيفر – هو الجمع بين المبدأ العام والخاص ، وبين العدالة والحرية . فالعصر الوسيط كان عصر المثل العليا التى فرضتها أيدى ضعيفة على مادة غير طيعة مما حال بينها وبين التنفيذ فى مجال الواقع .

ففى البناء الاقطاعى تقوم الحقيقة الأساسية على ملكية الأرض ، إذ هى فى الواقع المعيار النهائى للحقوق ، وليست فكرة المواطنة التى امتاز بها مجتمع المدينة والتى اختفت كفكرة فى ذاتها . وإن العلاقة الشخصية قد أخذت مكان علاقة المواطنة الحقيقية ، ولم تعتمد هذه العلاقة الشخصية على شخصية المواطن وإنما على الملكية . وبالرغم من سيادة فكرة التبعية والولاء والواجب والشرف إلا أنها تعتمد على الحقيقة الخارجية وهى أن رجلا يحوز أرضا من رجل آخر يعتبر « أعلى منه » وسيدا له .

وكما أن نظام الاقطاع قام أساسا على الريف واعتمد على مبدأ الملكية المنبثقة من بيته ، وأنكر بذلك أسس الحياة العامة فى المدينة ، فقد وجد عوامل تدميره فى نشوء المدن التى ناضلت عندما نمت ثروتها التجارية والصناعية وقويت نقاباتها الاقتصادية والسياسية ضد القيود التى فرضها عليها الاقطاع ، ونالت درجة كبيرة من الاستقلال . فالمواطنة التى ارتبطت بالحياة فى المدينة تعارضت مع سيادة أصحاب الأرض ، وولدت أنشطة التجارة روحا معادية

لقيود الاقطاع ، مما مهد الطريق أمام عملية الانتقال من الاقطاع إلى الديموقراطية ولم يقف أثر الحضارة الجديدة المادية للاقطاع عند أسوار المدينة وإنما أرسل أشعته إلى الحياة الريفية المحيطة على نطاق قومى .

٤ — مجتمع الأمة :

ولقد تحطم الاقطاع ، ومهد انهياره الطريق أمام ظهور عصر أعاد فكرة المساواة السياسية ، وأعد شكلا جديدا للمجتمع ليكون أداة لها ، كما وسع حدود العلم وسيطرة الانسان على الطبيعة حتى أصبحت الأرض كلها فى النهاية مجتمعا يدخل فى حيز الامكان . ويمكن لنا أن نقف عند لحظة من لحظات تطور المجتمع لنقول إن مجتمع الأمة قد حل محل مجتمع الاقطاع . فى الواقع أن مجتمع الأمة — كما هو معروف الآن — ليس له فى ذاته ثبات ما على حد تعبير ما كيفر . فقبل أن تتحقق فكرته يصبح فى عملية « صيرورة » مختلفة . وهو لا يكون أبدا فى شكل تام مثل نوع من الحيوان أو النبات ، وذلك لأنه حياة تهدم نظمها وتعيد صنعها ، ولا تعرف أبدا أى نضج أو أى تحقق أو أى مكان للتوقف عن التكيف ، بل هو حياة تعيش دائما بالتغير وبالخلق . وكل ما يمكن فعله اختيار ما يبدو لحظات هامة معينة وقوى خلاقة فى تحول لا نهاية له .

ويستطرد ما كيفر فى شرحه قائلا إن مجتمع الأمة ، كأى مجتمع آخر هو مثل أعلى . فهو مثل أعلى قرر ، ولا يزال فعالا جدا فى تقريره ، سلوك الناس . وهو المثل الأعلى لمجتمع مترابط سويا ، ومنفصل عن المجتمعات الأخرى ، بواسطة الاحساس ببلوغه مرتبة الأمة ، والوعى بكونه شعبا ، يشارك على تربة مشتركة فى بعض الخصائص والصفات المعينة الدقيقة التى تحتاج التعبير عنها إلى حكومة سياسية واحدة ، وهو لا يعتمد على صفة واحدة معينة ، مثل

العنصر أو اللغة أو الدين أو العادات أو التقاليد . فجذوره فى التاريخ ، ولكن التاريخ وحده لا يوضحه إنه الاحساس الفعال بالاتنائية الجمعية الذى تجاوز فى امتداده ذلك الاحساس الذى ألهم القبيلة أو المدينة بواسطة الأدوات العظيمة للاتصال الاجتماعى والثقافى والاقتصادى المتبادل مما وسع أفكار الناس.

وإن فكرة مجتمع الأمة حديثة النمو . فمن الناحية السياسية كانت الخطوة الأولى توحيد السلطة فى الدولة المطلقة ، تلك الدولة الاقليمية ذات السيادة التى أخذت فى جميع أوروبا مكان السلطات الصغيرة غير الفعالة والمندمجة التى تقاسمت السلطان فى ظل الاقطاع . ولقد نشأ بدلا منها عدد من الملكيات القوية المركزية المستقلة التى قام فيها مبدأ عدم انقسام السلطة ذات السيادة . وبتعبير آخر نشأت الدولة الاقليمية أو القطرية التى أصبحت فى الوقت المناسب الشرط لقيام مجتمع الأمة . فبعد تغييرات وصراعات لا حصر لها أصبح مبدأ السلطة المطلقة سائدا فى أوروبا الغربية ، كما نجده فى أسبانيا تحت فيليب الثانى، وفى انجلترا تحت هنرى الثامن ، وفى ألمانيا متأخرا كثيرا تحت حكم أسرة هوهنزولرن . ولقد عملت مؤثرات متنوعة فى نفس الاتجاه ، مثل الحركة فى الفكر الدينى التى أضعفت إدعاءات روما ، والدراسة الجديدة للقانون الرومانى، وتطور التجارة، والثورة الواعية ضد الظلم الاقتصادى لطبقة ممتازة من النبلاء . فالناس قد وجدوا فى الولاء الواحد الأعلى ملاذا ضد اضطرابات الولاءات المتنازعة ، وضد ما يصاحب مجتمع الاقطاع الطبقى غير المنظم من عدم أمن واغتصاب وقيود . فلقد كان ذلك العصر عصر الحق الإلهى للملوك .

ويحاول ما كيفر أن يتبع عملية التطور الاجتماعى التى استمرت داخل الدول الاقليمية التى تكونت على هذا النحو . فالبناء الاجتماعى للعصر الاقطاعى قد

تقوض بالتدريج . وقد ضعف مبدؤه الذى جعل ملكية الأرض رمز السلطة ومصدر الهيبة بواسطة الأهمية الجديدة لرأس المال . ويعنى برأس المال هنا كل جهاز إنتاج الثروة الذى يعد، فى ذاته نتاج الأرض والعمل . ففى الاقتصاد البدائى لا يوجد من الناحية العملية أى رأس مال بهذا المعنى ، عدا الادوات البسيطة مثل دولاب الغزل والنول ، ودولاب الخزاف وقالب الاسكاف وقارب الصياد وشباكه التى يملكها المنتج الفعلى . ولقد كان رأس المال غير ذى أهمية حتى العصر الحديث إذا ما قورن بالأرض . ففى العهد النهائى للعصور الوسطى ظهرت بوادر ذات مغزى للتجارة الكبيرة والمالية الواسعة . وظهرت البيوت البنكية ، كما أن القوة السياسية للمالية قد بانت بوضوح فى عهد شارل الخامس . وإن التجارة مع إمتداد مجالها تطلبت رأس مال أكثر ، وبدورها أنتجت رأس مال جديد ، ولكن رأس المال قد أصبحت له الصدارة والتفوق عندما أصبحت الصناعة قومية ، وفوق كل شىء عندما أصبحت آلية ، ولقد تضاعف رأس المال فى أيدى المحظوظين والأذكياء وأصبح مصدرا لقوة ذابت أمامها الامتيازات القديمة لملكية الأرض . فرأس المال كان يصنع أو يحصل عليه على حين أن الأرض كانت تورث. ومن ثم فقد تحطم النظام الطبقى الجامد للاقطاع ، وبنى نظام طبقى جديد ليس له الاستقرار والتدرج القديم . ففى ظل النظام الاقطاعى ، كانت طبقة الفرد تتقرر بمولده ، أما فى ظل النظام الرأسمالى (فبالرغم من الوراثة والأمن الحديث للاستثمار) ، فان دورة عجلة الحظ ، وتقلبات الرخاء والكساد ، والتغير السريع فى العملية التكنية ؛ والحركة الاقتصادية عند الفرد كذلك تضافرت على إنتاج عدم الاستقرار والتغير الدائم داخل البناء الطبقى .

وتوصف عملية التحول من الاقطاع إلى الرسمالية بأنها تسوية الطبقات . ولكن هذا لا يصدق إلا جزئيا . فهناك شيء من التسوية فيا تهيئه الفرص الاجتماعية والاقتصادية الآخذة فى التوسع لمشاركة أعداد أكبر من الشعب فى الثقافة العامة — والثقافة فى جوهرها عامة وعالمية . ولكن لا تزال حقيقة الطبقة التى تتمثل فى الفروق الموضوعية فى القوة والفرصة باقية ، وهى تخلق انقساما جديدا شديد الأثر . فالتمييز الطبقى يعتمد فى الواقع على العلاقة برأس المال الذى وإن ساهم فى القضاء على النظام الاقطاعى إلا أنه يعتبر العبقرية الحسنة والسيئة معا للحضارة الراهنة . وذلك لأنه يخلق فائضا من الثروة القابلة للاستمتاع والتى ترفع أكثر فأكثر جمهرة الناس فوق مجرد مستوى الكفاف ويجعل من الممكن لعدد متزايد درجة من الفراغ يستطيعون فيه أن يشبعوا حاجات أخرى فوق ضرورة المحافظة على الحياة فى ذاتها . ولكنه فى الوقت نفسه قد أحدث إسفينا بين أولئك الذين يملكون وسائل الانتاج وأولئك الذين يستعملونها ، بين أولئك الذين يستأجرون وأولئك الذين يستأجرون ، بين أولئك الذين يعيشون بالاستثمار والذين يعيشون بالعمل . ويعتبر هذا الفرق من بين جميع الفروق التى نشأت فى مجتمعنا المعقد أعمقها وأكثرها إزعاجا ودفعا لتغير اجتماعى جديد .

وهكذا نرى أن حياة المجتمع فى عملية لا تتوقف ويمكن أن نستخلص من كل هذه المراحل السابقة أن امتداد المجتمع فيا وراء القرية والمدينة لم يلغ القرية أو المدينة ، وكذلك امتداد المجتمع فيا وراء الأمة لن يدمر مطلقا الانتمائية إلى أمة .

الأمة العربية في التكوين :

ونحن نستطيع في ضوء الملاحظات التي سقناها عن التطور الحديث لأنبثاق الأمة من أحشاء الامبراطوريات السائدة في القرن العشرين ، ومن ومن تطورها كرحلة في التنظيم الاجتماعي التاريخي ، أن نتتبع قيام الأمة العربية في الجزيرة العربية أول الأمر ، وفي الوطن العربي الكبير في ظل الحركة التوسعية التي تجاوزت حـــــدود الجزيرة وأمتدت في صراعها مع الامبراطوريتين الفارسية والرومانية حتى شملت ما هو معروف الآن بالبلاد العربية وما هو أبعد منها في آسيا وأوروبا . فنحن لا نزال كما يرى جرجي زيدان في سنة ١٩٠٨ « إذا قلنا « العرب » اليوم أردنا سكان جزيرة العرب والعراق والشام ومصر والسودان والمغرب ، أما قبل الاسلام فكان يراد بالعرب سكان جزيرة العرب فقط ، لأن أهل العراق والشام كانوا من السريان والكلدان والانباط واليهود واليونان ، وأهل مصر من الاقباط ، وأهل المغرب من البربر واليونان والوندال ، وأهل السودان من النوبة والزنوج وغيرهم . فلما ظهر الاسلام وأنتشر العرب في الارض توطنوا هذه البلاد وغلب لسانهم على ألسنة أهلها فسموا عربا [1] .

ولقد تأكد هذا الوصف للعرب منذ أن سجله جرجي زيدان خلال نصف القرن الماضي بما ثار بينهم من حركة قومية وتعميق للوعي القومي من المحيط إلى الخليج ، فأصبح « العرب » أمة واحدة تستشعر المشاعر المشتركة وتستهدف الاهداف التي تسعى إلى تحقيقها الأمم الحديثة في إطار الحضارة السائدة .

---

(١) جرجي زيدان — العرب قبل الأسلام

ولكن مرحلة الاحياء والمولد الجديد التي تمر بها الأمة العربية اليوم ماهي إلا نتاج تجربة تاريخية بعيدة الجذور ومتعددة الوجوه ، نشوءا وارتقاء وركودا وأزدهار . ومن ثم فان معالجة اليوم لابد وأن تفرض علينا معالجة الأمس ، لأنه وليده الذي لا مفر له من حمل آثاره . فنهضة الأمة العربية في أيامنا تعود بنا عبر الزمن إلى اللحظة التي أخـذت فيها عناصرها تتجمع ، وهي لحظة ظهور الاسلام . وتجمع العناصر يفترض حقيقة وجودها ، فلم يخلق الاسلام الأمة العربية من العدم ، وإنما كانت هنالك متحفزة للخلق حين أتى الاسلام في وقت النضج المناسب ليعطيهـا المادة والصورة ، وليهبها الجسد والروح . وإن كان المسلمون قد أشاروا إلى عصر ما قبـل الاسلام بأنه الجاهلية ، فذلك يعني حقا أنه زمن الجهـل بالاسلام ، ولـكنه لايعني زمن الهمجية والبربرية على حد تعبير آرثر جفـري Arthur Jeffery [1] ، كما يعني التعارض الواسع بين ثقافة الاسلام وثقافة ما قبله مما أورخ لثورة اجتماعية وروحية حقيقية .

ويمكن لنا أن نعرض هنا لبعض القوى والعوامل التي دفعت بالأمـة العربية إلى المكانة التي احتلتها في تاريخ الحضارة البشرية على النحو الآتي :

١ — الأساس الحضاري :

إن الأمة العربية في عملية تـكوينها وبنائها أثناء العصر الاسلامي إنمـا استندت إلى تاريخ حضاري قديم في شبه الجزيرة العربية تفاعل في الألف

---

1 - Jeffery, Arthur - The birthplace of Islamic Civilization (In Background of the Middle East, edited by Ernest gackh, New York Cornell University Press, 1952.

والخمسمائة سنة قبل الميلاد مع تاريخ الحضارات المصرية والهندية والأشورية والبابلية والفارسية والبيزنطية . ويرجع ذلك إلى موقع الجزيرة المتوسط بين حضارة البحر الأبيض المتوسط وأفريقيا وآسيا . فالتجارة والملاحة والسياسة كلها لعبت دورا فى وصل العرب بالشعوب المتحضرة القديمة وإنتشار ثقافاتها بينها عن طريق هذه الأنشطة والقنوات المتعددة . ويسجل التاريخ لنا ما قام فى جنوب البلاد العربية أو اليمن من دول معين وسبأ وحمير التى عنيت بنقل التجارة بين الهند والحبشة ومصر والشام والعراق « حتى أصبحت فى القرون الأولى قبل الميلاد أكبر وسائل الاتصال بين تلك الأمم هنـاك . فكانت السلع والاطياب تأتى من الهند والحبشة إلى شواطىء جزيرة العرب ، فينقلها السبأيون على قوافلهم إلى مصر والشام والعراق . ولم يكن عالم التجارة يستغنى عنهم ، فزهت بلادهم وأتسعت ثروتهم وأمتدت سيادتهم إلى أطراف الجزيرة شمالا وشرقا ، واحتفروا الترع وبنوا السدود وحولوا الرمال إلى تربة خصبة ، وبنوا القصور والمحافد والهياكل ، وتفننوا فى تزيينها وزخرفتها وشادوا حولها الأسوار وأغترسوا الحدائق ، حتى صارت البادية التى يهلك سالـكها من العطش الآن جنة آهلة عامرة [1] » .

ولقد لعبت دولة الغساسنة فى الشام ودولة اللخميين فى الحيرة دورا هاما حضاريا فوق دورهم السياسى فى خدمة الامبراطوريتين المتنافستين البيزنطية والفارسية . فعلى حين أنهما كانا دولتين حاجزتين بين الامبراطوريتين الكبيرتين وبين غارات البدو المحيطين بهما ، كانا كذلك وسائل انتقال الثقافة الرومانية والفارسية إلى قلب الصحراء وأنحائها المختلفة .

---

١ — جرجى زيدان — العرب قبل الاسلام ، طبعة دار الهلال ص ١٤٠

ولقد أستمر هذا الاتصال بين بلاد العرب — جنوبيها وشماليها — تحمله دولة عربية بعد دولة حتى حملته قبيل الإسلام مكة وأهلها وعلى رأسهم قريش فى رحلتى الشتاء والصيف اللتين نوه بهما القرآن .

وهكذا نرى أن ما تعرضت له الجزيرة العربية من غزو على أيدى الفرس والأحباش ، وما تعرض له بعض أقاليمها من تبعية للامبراطوريتين الفارسية والبيزنطية ، وما قامت به شعوبهـا من أعمال التجارة والملاحة قد حفظها من الانعزالية ومكن فيها لأساس حضارى تفننت به الأجيال المتعاقبة من العرب على مر التاريخ .

٢ ـ الاتجاه الوحدى والاصلاحى فى الحياة العامه :

ولقد أخذ هذا الأساس الحضارى يؤتى ثماره عند أقتراب عهد البعثة النبوية فأرض الجزيرة العربية الخصبة بتراثها الحضارى وأستعدادها لتجديده مع تطور التجربة والحياة ، قد أخذت تبشر بين عرب الشمال نبت يانع بعيد الأثر ، تمثل فى ظهور الرسالة المحمدية ودعوتها إلى الوحدة العربية ورسالتها الإنسانية . وإنه لمن أبرز الدلائل على توقع ميلاد المجتمع العربى الجديد ماظهر بين العرب من إحساس بالترابط [1] وما نما بينهم من نظم تؤكد عملية التجمع التدريجى والأنتقال من وحدة القبيلة إلى وحدة الأمة . فمن الناحية الدينية أتخذ العرب الكعبة مركزا لآلهتهم وحجهم ، وهنالك أرتبط الدين بالاقتصاد والفن والسياسة إذ جعلوا من الأشهر الحرم مواسم للعبادة والتجارة فى الوقت نفسه . وأقيمت الأسواق بالقرب من مكة كعكاظ وذى المجاز للتنافس فى ميدان البلاغة شعراً ونثرا . ولقد كان لاجتماع الشعراء فى مكة وفى سوق عكاظ وغيره

أنظر : محمد فريد ابو حديد — أمتنا العربية . دار المعارف ١٩٦١ ـ ص ٤٧ .

وما قدموه من بيان أثر كبير فى الحياة الثقافية عند العرب مما قرب بين عقولهم ووجهات نظرهم ونشر بينهم من الأفكار والقيم العربية والحضارية ما عمل كأساس لوحدة الأمة فى مجال الشعور والفكر . كما أن مظاهر الترابط والوحدة بين العرب قد تجلى فى المحالفات التى كانوا يعقدونها بين القبائل المختلفة لإحقاق الحق ورعاية العدل ونصرة المظلوم والضعيف ، مقيمين تلك الأحلاف بذلك على أسس من العدل، وذلك بواعز من الشواهد اليومية والمزمنة على ما أحدثته العصبية القبلية من صراع وحقد ومرارة فى حياة المجتمع . وإن إقامة حلف الفضول كانت نوعا من إقامة نظام للحكم يستهدف إنصاف المظلوم ممن يعيش فى مكة أو يفد إليها حاجا كان أم تاجرا وفوق ذلك فإن بناء قصى — زعيم قبيلة قريش — دار الندوة لتكون مركزا لاجتماع رؤساء القبائل وتشاورهم فيما يهمهم من أمور ماهو إلا تعبير عن الحاجة إلى الزعامة السياسية والاجتماعية لمجتمع يسعى إلى الوجود فى شكل نظامى .

٣ — الاسلام والطريق الجديد :

ولقد تم للعرب ميلاد مجتمعهم القوى عند ظهور الإسلام والدعوة الاسلامية فالإسلام أعطى العرب أسلوبا ومحتوى وهدفا للأمة والدولة الجديدة ، وضمن لها البقاء والاستمرار على خلاف ما أقاموا من قبل فى الايام الغابرة من دول غابرة فى جنوب الجزيرة العربية وشمالها . وإن عملية بناء الأمة العربية فى العهد الإسلامى لمن أروع وأسمى عمليات التطور الاجتماعى بين الأمم فى التاريخ. وقد أستمدت هذه الروعة وهذا السمو من نبل الهدف ووضوحه ومن التصميم المؤمن بتحقيق من أجل إنشاء طريق تجديد فى مجال الحياة الخاصة والعامة لا بين العرب وحدهم ، بل بين الناس جميعا . ويتمثل هذا فى قوله تعالى : « وأن

هذا صراطى مستقيما فاتبعوه ولا تتبعوا السبل فتفرق بكم عن سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون » [١]

ولقد اشتمل التشريع القرآنى الاجتماعى [٢] على معالم هذا الطريق من مبادىء وقيم تصلح دعائم لمجتمع رحب واسع يتخطى الحدود الضيقة التى أحتوت المجتمع القبلى وفرضت عليه طريق العصبية وما ينطوى عليه من أنفصالية قائمة على مبدأ الدم ومن تمزق فى أوصال المجتمع الكبير . فالأخوة الاسلامية أصبحت هى الأساس بدلا من العصبية ، والاتحاد أصبح هو العماد الذى يقوم عليه المجتمع ، والحياة التى تقوم على الخير هى الغاية من هذا البناء الجديد . وتتمثل هذه الأسس فى الايات الكريمة :

(١) « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر وأولئك هم المفلحون » . [٣]

(٢) « وتعاونوا على البر والتقوى ولا تعاونوا على الإثم والعدوان واتقوا الله إن الله شديد العقاب » [٤] .

(٣) والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء بعض يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ويقيمون الصلاه ويؤتون الزكاه ويطيعون الله ورسوله أولئك سيرحمهم الله إن الله عزيز حكيم [٥] .

وإن كان التشريع القرآنى الاجتماعى قد رسم على هذا النحو الأسس التى يقوم عليها المجتمع الصالح ويستمر فى الوجود، فقد أكد أن تنكب هذا الطريق

---

(١) سورة الانعام ١٥٣

(٢) أنظر محمد عزه دروزه-سير الرسول (الجزء الثانى) مطبعة الاستقامة بالقاهرة ١٩٤٨

(٣) آل عمران ١٠٤

(٤) المائدة ٢

(٥) التوبة ٧١

واختيار السير فى طريق الفساد إنما ينتهى بهدم البناء الاجتماعى وتقويض أسسه ويتمثل هذا الإنذار للمجتمعات المعوجة المنحرفة فى الايات الكريمة :

(١) « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم ».[١]

(٢) « فلولا كان من القرون من قبلكم أولو بقية ينهون عن الفساد فى الأرض إلا قليلا ممن أنجينا منهم واتبع الذين ظلموا ما أترفوا فيه وكانوا مجرمين وما كان ربك ليهلك القرى بظلم وأهلها مصلحون »[٢] .

٣ — « وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميراً »[٣] .

وفى الواقع أن التشريع القرآنى الاجتماعى يزخر بتبيان الأسس الصالحة للمجتمع الصالح وعوامل الهدم له فى الوقت نفسه ، ويذكر المؤمنين على الدوام بالنعمة الكبرى — نعمة قيام الأمة المتحدة المؤتلفة بعد تنازع ، ويحذر من استئناف ذلك التنازع الجاهل الذى يعيد الفرقة بعد الوحدة . ويتضح هذا الاعلان بقيام الأمة وهذا التحذير من أسباب تفككها فى الآيات الكريمة :

١ — « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون واعتصموا بحبل الله جميعا ولا تفرقوا واذكروا نعمة الله عليكم إذ كنتم أعداء فألف بين قلوبكم فأصبحتم بنعمته إخوانا »[٤] :

٢ — وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا

---

(١) الرعد ١١
(٢) هود ١١٦ — ١١٧
(٣) الاسراء ١٦
(٤) آل عمران ١٠٢ ـ ١٠٣

إن الله مع الصابرين »[1] .

٤ — السيادة ومركزية السلطة :

وإن ركنا أساسيا من أركان بناء الأمة العربية يقوم على تأكيد أهمية السلطة واتخاذها دعامة لضمان الوحدة والمحافظة عليها . وقد برع العرب فى استخدام هذا الشرط لتنمية الأمة العربية وذلك بالتشريع الذى يحفظ الأمن والنظام ويقيمها على أسس من الحرية والعدالة . فالسلطة فى الدولة العربية وإن كانت تعبيرا عن طبيعتها ، فإنها لم تنفصل عن وظيفتها .

ولم تشذ الدولة العربية فى تأكيد أهمية السيادة ومركزية السلطة عن السنة التى درجت عليها الشعوب التاريخية المختلفة فى بناء دولها . فالدولة القومية الحديثة التى نشأت لتضم فى إطارها أمة مثل الأمة الانجليزية ، أو أمة مثل الأمة الفرنسية قد ارتكزت على نظام الملكية المطلقة قبل أن تتحول إلى مرحلة النظام الديموقراطى . وهى فى كل صورها لم تغفل جوهرية السلطة ووحدانية مركزها وإن هذه التجربة ، بل إن الحاجة إلى توافرها لإرضاء حاجات التطور القومى فى أوربا هى التى دفعت بمفكر سياسى فرنسى هو جان بودان Jean Bodin لأن يضع فى القرن السادس عشر أسس نظرية السيادة وليؤكد أنها هى الدعامة للدولة القومية فى صورة متطرفة من عدم قابليتها للتقسيم أو التنازل ومن الدوام والإطلاق .

ولقد عادت نظرية السيادة ومركزية السلطة بجلاء فى القرن التاسع عشر بعد أن استمدت قوة ونضجا من مؤلف هوبز Hoffes عن الدولة . فنحن نرى أن والتر باجوت Walter Bagehot فى كتابه « الطبيعة والسياسة »

(١) الأنفال ٤٦

Physics and Politics قد أكد أن قيام أمة من الأمم لا بد له من وحدانية الحكومة التي تنظم كل الحياة البشرية . « ففي عهد نشوء الأمم ، لا يمكن أحتمال أي تقسيم للسلطة من غير خطر ، وربما من غير تدمير . إذ يجب إلا يعلم القسيس شيئا ، ويعلم الملك شيئا آخر ، فالملك يجب أن يكون قسيسا ، والنبي ملكا — ويجب أن يقول الاثنان نفس الشيء ، لأنهما هما نفس الشيء . ويجب ألا توقظ فكرة الاختلاف بين العقوبات الروحية والعقوبات القانونية . وفي الواقع أن الفكر اليوناني القديم والفكر الروماني القديم ما كان ليدرك ذلك أبدا » [1].

ويكاد هذا الشرط الذي وضعه والتر باجوت في وجوب الجمع بين السلطة الزمنية والسلطة الروحية — على حد التعبير في تجربة الحكم الغربية — يتوافر حرفيا عند قيام الأمة العربية في عهد الرسول والخلفاء الراشدين ، وعند أستمرارها في العهدين الأموي والعباسي . ويمكن لنا أن نعرض لمظاهر السيادة ومركزية السلطة في الأمة العربية من الناحية النظرية والتطبيقية في ضوء التجربة التاريخية على النحو الآتي :

(ا) أوضح التشريع القرآني السياسي موضع السيادة في الأمة الأسلامية بجلاء ورسم حدودها ، فلم يطلقها الإطلاق الذي دعت إليه نظرية السيادة الغربية ، وإنما جعل من المشورة والعدل ركنين أساسيين لوسيلتها وهدفها . فرد الحكم إلى الرسول الذي يقيم الحكم على دستور من كتاب الله بدلا من تعدد الرياسات القبلية وتعدد مراكز الحكم تبعا لذلك . وتبين الايات الكريمة

---

(1) Bagehot — Walter — Physics and olitics (The Preliminary Age).

هذا التحول من نظام الحكم القبلى إلى نظام الحكم الإسلامى :

١ — « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم فإن تنازعتم فى شىء فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا »[1].

٢ — « فبما رحمة من الله لنت لهم ولو كنت فظا غليظ القلب لا نفضوا من حولك فاعف عنهم واستغفر لهم وشاورهم فى الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله »[2].

٣ — وأطيعوا الله ورسوله ولا تنازعوا فتفشلوا وتذهب ريحكم واصبروا إن الله مع الصابرين »[3].

٤ — « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعما يعظكم به إن الله كان سميعا بصيرا »[4].

(ب) لقد وضح التأكيد على أهمية السيادة فى الحكم فى المواقف العملية أثناء حكم الرسول والخلفاء — من بعده فالدستور الذى أعلنه سيدنا محمد بين أهل المدينة من أنصار ومهاجرين ويهود يبرز ظهور الشكل الجديد من أشكال الحكم العربى المتمثل فى وجود سلطة عليا لها الأمر والنهى فى جميع مشاكل المجتمع

ولقد أعلن أبو بكر فى خطبة قصيرة جامعة خطبها فى مسجد الرسول على إثر أخذ البيعة العامة له فى اليوم التالى لاجتماع السقيفة سياسته التى تتضمن فكرة السيادة وممارستها على أسس من الديموقراطية والعدل فى قوله : « أيها الناس

(١) النساء ٥٩
(٢) آل عمران ١٥٩
(٣) الانفال ٤٦
(٤) النساء ٥٨

إنى قد وليت عليكم ولست بخيركم . فإن أحسنت فأعينونى ، وإن أسأت فقومونى : الصدق أمانة والكذب خيانة ، والضعيف فيكم قوى عندى حتى آخذ الحق له إن شاء الله ، والقوى فيكم ضعيف عندى حتى آخذ الحق منه إن شاء الله . لا يدع قوم الجهاد فى سبيل الله إلا قوم ضربهم الله بالذل ، ولا تشيع الفاحشة فى قوم قط إلا عمهم الله بالبلاء أطيعونى ما أطعت الله ورسوله ، فإذا عصيت الله ورسوله فلا طاعة لى عليكم . قوموا إلى صلاتكم يرحمكم الله . [1] وقد جاء موقف أبى بكر الحاسم من المرتدين بعد موت الرسول دلالة قاطعة على الإيمان الكامل فى الدولة الجديدة بضرورة الوحدة فى المجتمع والوحدانية فى السيادة .

وما يبدأ عهد الدولة الأموية حتى تبدو السيادة ومركزية السلطة فى شكل ملكى سلطانى يتلخص فى تعليق عبد الرحمن بن أبى بكر على أخذ معاوية البيعة لابنه يزيد حين خاطب مروان بن الحكم عامل معاوية على المدينة بقوله فى هذه المناسبة : « ما الخيار ! أردتم لأمة محمد ولكنكم تريدون أن تجعلوها هرقلية ، كلما مات هرقل ، قام هرقل » . [2] ولقد حاول ابن خلدون أن يفصل المعنى الذى تنطوى عليها الخلافة ، وتحولها إلى ملك فى العهدين الأموى والعباسى وما تلاهما من صور الحكم الاسلامى ، مؤكدا فى كل حالة ضرورة قيام السلطة المركزية للمحافظة على المجتمع العربى . فالخلافة عنده تقوم على حمل الكافة على الأحكام الشرعية فى أحوال دنياهم وآخرتهم ، وكان هذا الحكم لأهل الشريعة وهم الأنبياء ومن قام فيه مقامهم وهم الخلفاء . ثم ينتهى إلى القول بأنها

---

(١) مقتبسة فى تاريخ الاسلام السياسى — الجزء الاول — تأليف الدكتور حسن ابراهيم حسن

(٢) مقتبسة فى تاريخ الاسلام السياسى تأليف الدكتور حسن ابراهيم حسن (الجزء الاول)

« فى الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع فى حراسة الدين وسياسة الدنيا به . أما الملك عند ابن خلدون فهو يقوم على « حمل الكافة على مقتضى النظر العقلى فى فى جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار »[1] ويرفض ابن خلدون الملك فى صورته « الكسرويه » على حد تعبير عمر بن الخطاب ؛ حين يسير على «ما كان عليه أهل فارس فى ملكهم من ارتكاب الباطل والظلم والبغى وسلوك سبله والغفلة على الله »[2] ولكن رفضه لهذا الشكل من أشكال الحكم الذى اتخذه الأمويون ومن جاء بعدهم ليس رفضا مطلقا «فالملك إذا حصل وفرضنا أن الواحد انفرد به وصرفه فى مذاهب الحق ووجوهه لم يكن فى ذلك نكير عليه»[3]

وإن ابن خلدون فى هذا يتخذ من الوظيفة أساسا لتبرير الشكل ، فلم يقس على نظام الحكم الأموى طالما استهدف فى سلوكه توحيد الكلمة بين الأمة وقصد الحق . وقد برر موقف معاوية من على معتمدا فى ذلك على حجج مستمدة من نظريته عن طبيعة الملك والعصبية .

وفى سطور معدودة لخص ابن خلدون حكم الدولة العربية فى العهدين الأموى والعباسى فى ضوء هذه النظرية ، موضحا اتجاهات الصعود والهبوط والانهيار فى مصائرها . فهو يقول بعد دفاعه عن معاوية ، « وكذلك كان مروان بن الحكم وابنه ، وإن كانوا ملوكا لم يكن مذهبهم فى الملك مذهب أهل البطالة والبغى إنما كانوا متحدين لمقاصد الحق جهدهم ، إلا فى ضرورة تحملهم على بعضها مثل خشية افتراق الكلمة الذى هو أهم لديهم من كل مقصد

---

(١) ابن خلدون ــ المقدمة (فى معنى الخلافة والامامة)
(٢) ابن خلدون (المقدمة (فى انقلاب الخلافة إلى الملك)
(٣) ابن خلدون ــ المقدمة (فى انقلاب الخلافة إلى الملك)

يشهد لذلك ما كانوا عليه من الاتباع والاقتداء ، وما علم السلف من أحوالهم ومقاصدهم. فقد احتج مالك فى الموطأ بعمل عبد الملك ، وأما مروان فكان من الطبقة الأولى من التابعين وعدالتهم معروفة . ثم تدرج الأمر فى ولد عبد الملك وكانوا من الدين بالمكان الذى كانوا عليه . وتوسطهم عمر بن عبد العزيز فنزع إلى طريقة الخلفاء الأربعة والصحابة جهده ، ولم يهمل . ثم جاء خلفهم واستعملوا طبيعة الملك فى أغراضهم الدنيوية ومقاصدهم ، ونسوا ما كان عليه سلفهم من تحرى القصد فيها ، واعتماد الحق فى مذاهبها ، فكان ذلك مما دعا الناس إلى أن نعوا عليهم أفعالهم ، وأدالوا بالدعوة العباسية منهم ، وولى رجالها الأمر ، فكانوا من العدالة بمكان ، وصرفوا الملك فى وجوه الحق ومذاهبه ما استطاعوا حتى جاء بنو الرشيد من بعده ، فكان منهم الصالح والطالح . ثم أفضى الأمر إلى بنيهم ، فأعطوا الملك والترف حقه ، وانغمسوا فى الدنيا وباطلها ، ونبذوا الدين وراءهم ظهريا ، فتأذن الله بحرابهم وانتزاع الأمر من أيدى العرب جملة وأمكن سواهم ، والله لايظلم مثقال ذرة [1] .

ولكن مهما يكن من أمر الاشكال التى تدثرت بها السيادة فى الدولة العربية الاسلامية ، فان نظام الخلافة بجمعه بين السلطة السياسية والدينية قد ضمن للأمة العربية قوة تشريعية خلاقة اتخذت من التشريع الموحد أداة لخلق الأمة وتوحيدها فى مراحلها التاريخية المتتابعة ، مما يؤكد صدق نظرية والترباجوت فى نشوء الأمم وبنائها فى العصور الأولى .

٥ ـ النمطية والقدوة :

ولقد لعبت النمطية والقدرة فى إطار الدولة ذات السلطة المركزية دورا

---

(١) ابن خلدون ـ المقدمة (انقلاب الخلافة إلى الملك)

فعالا فى تكوين الأمة العربية . فعلم النفس الاجتماعى والسياسة صنوان فى نشوء الامم كما حاول ولتر باجوت الانجليزى وتارد Tarde الفرنسى بيان ذلك فى نظرياتهما عن المحاكاة والتقليد واثرهما فى تشكيل الأمة والخلق القومى. وكما أشرنا من قبل إلى نظرية والتر باجوت عن وحدانية السلطة وأهميتها فى نشوء الأمة ، فكذلك نشير إلى نظريته عن المحاكاة والتقليد فى هذا المجال . فلقد وضح بالتفصيل فى كتابه الطبيعة والسياسة دور المحاكاة المقصودة الواعية والمحاكاة غير المقصودة وغير الواعية فى انتشار خصائص معينة للخلق القومى فى نواحى النشاط البشرى المختلفة . إذ هو يذهب إلى أن النموذج سواء للخير أو للشر له أثر عن طريق المحاكاة فى صياغة الطابع السائد فى مجالات السياسة والاجتماع والاقتصاد والثقافة والرياضة وغير ذلك من جوانب الحياة العامة للجماعات البشرية . فهنالك غالبا مايظهر نمط أو نموذج فى أسلوب صحيفة من الصحف ، وسرعان ما يخضع لتقليده سائر الكتاب الذين يساهمون فى تحرير تلك الصحيفة . وما ينطبق على الأسلوب الأدبى ينطبق كذلك على الأسلوب الاقتصادى فى سوق من الاسواق ، فالاقبال على الشراء أو الاحجام عنه كثيرا ما يخضع لسير الأكثرية وراء موجة من موجات الشراء أو وراء موجة من موجات الامساك عنه . ويضرب ولتر باجوت مثلا بمجلس العموم البريطانى فى عالم السياسة ، فهو فى حديثه أحيانا وفى سماحته أحيانا أخرى يأخذ طابع الزعماء الذين يتفق أن يكونوا هم قادته فى فترة من الفترات .

ونحن نعتقد أن من بين القوى التى شكلت الأمة العربية عند ظهور الاسلام ، ما برز من أنماط ونماذج لأشخاص بلغوا أقصى ما يبلغه البشر من خصال القيادة ومواهبها فى مجالات العمل القومى وعلى رأسهم سيدنا محمد .

فلقد ضرب عمر المثل الأعلى فى نزاهة الحكم ، وخالد فى شجاعة الحرب ومعاوية فى السياسة ، وعلى فى التمسك بالمبدأ . ويضيق المقام بنا إن نحن عددنا نماذج الشخصيات العربية من رجال ونساء ممن أبلوا بلاء حسنا فى خدمة الرسالة الاسلامية ، ولـكن الدرس الذى يستقى من تجربة الدولة الاسلامية ودور الرجال فى بنائها إنما يقوم على ما قدموه للعرب من قدرة ألهبت خيال الجنود فى ميدان القتال ، والهمت الجماهير بالعمل الصابر والتضحية والايثار . وهكذا عملت القدوة الشخصية عمل السحر فى حياة العرب العامة ، فلقد وجدوا من المثل ما قلدوا للخير والبناء فى مجالات الحرب والسلام على السواء .

ويبدو أن إستعداد العرب للمحاكاة والتقليد كان قويا فى تاريخهم الأول . فسرعان ما أخذوا بتقاليد الاسلام حين وجدت أمامهم نماذج حية فى الرسول وفى أبى بكر وعمر ، وحرصوا على أن يقابلوا بينها وبين تراثهم قبل الاسلام . ووضعت بذلك أسس الخلق القومى العربى الجديد ، وأصبحت المحافظة على النمط السلوكى الجديد خاصة من خصائص الشخصية العربية . ويتضح هذا التفاعل بين القدوة من ناحية والمحاكاة والتقليد من ناحية أخرى ، من استمساك المسلمين باتباع سنة النبى واتخاذها مصدرا من مصادر التشريع أثناء حياته وبماته . ويصف الشيخ عبد الوهاب خلاف دور السنة فى التشريع الاسلامى فى قوله : « أجمع المسلمون على أن ما صدر عن رسول الله من قول أو فعل أو تقرير ، وكان مقصودا به التشريع والاقتداء ، ونقل إلينا بسند صحيح يفيد القطع أو الظن الراجح بصدقه يكون حجة دينية ومصدرا تشريعيا يستنبط منه المجتهدون الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين . وعلى أن الأحكام الواردة فى هذه السنة تكون مع الأحكام الواردة فى القرآن قانونا واجب الاتباع » ويستدل الشيخ عبد الوهاب

خلاف على ذلك بموقف الصحابة من السنة إذ يشير إلى « إجماع الصحابة رضوان الله عليهم فى حياته صلى الله عليه وسلم ، وبعد وفاته ، على وجوب اتباع سنته ، فكانوا فى حياته يمضون إحكامه ويمتثلون أوامره ونواهيه وتحليله وتحريمه ولايفرقون فى وجوب الاتباع بين حكم أوحى إلى الرسول فى القرآن وحكم صدر عن الرسول نفسه، ومعاذ بن جبل قال: إن لم أجد فى كتاب الله ما اقضى به قضيت بسنة رسول الله . وبعد وفاته كانوا إذا لم يجدوا فى كتاب الله حكم ما نزل بهم رجعوا إلى سنة رسول الله ، فأبو بكر كان إذا لم يحفظ فى الواقعة سنة خرج فسأل المسلمين هل فيكم من يحفظ فى هذا الأمر سنة عن نبينا . وكذلك كان يفعل عمر وغيره من كل من تصدى للفتيا والقضاء من الصحابة ومن سلك سبيلهم من تابعيهم وتابعى تابعيهم بحيث لم يعلم أن أحدا يعتد به خالف فى سنة رسول الله إذا صح نقلها وجب اتباعها »[1].

ونحن نلاحظ أنه باتخاذ الاقتداء بالسنة منهجا من مناهج التفكير العربى الاسلامى ، قد تأكد دور القدرة فى خلق الشخصية العربية وإنشاء مجتمع عربى قادر امتزجت فيه القيادة بوجوهها المتعددة بالقاعدة الجماهيرية المتطلعة للعمل والتقليد امتزاجا على مستوى من السمو الخلق والنشاط الفعلى دفع بالدرب من البداوة إلى الحضارة ومن عزلة الصحراء إلى حضارة العالم الكبير ومن القبيلة إلى الأمة . ولقد صدر الكاردينال نيومان Newman [2] عندما اعترف بأن الوعظ الدينى إنما يعلم بالقدرة أكثر مما يعلم بالكلمة . ولا ريب فى أن الدرس الذى استقاه الكاردينال نيومان من تجربته فى مجال العمل الدينى إنما يصدق

---

(١) عبد الوهاب خلاف ـ كتاب علم أصول الفقه وتاريخ التشريع الاسلامى ، ١٩٤٠ .

(٢) Newman, John Henry Pro Vita Sua. Apologia

على العمل فى مجالات الحياة المختلفة — وفى طليعتها السياسة والادارة والحرب وقد تلخصت فى هذا عبقرية القادة وعبقرية جماهير القبائل فى بناء الأمة العربية وتجسدت فى عملية فذة وقدوة حسنة .

٦ — الصراع والانتخاب الطبيعى :

ونحن لانستطيع أن نفهم وجود الأمة العربية القائم الآن إلا إذا نظرنا إلى دور الصراع وما إنتهى إليه من بناء الأمة العربية فى الجزيرة العربية أول الأمر ، ثم توسيع مجالها وإضفاء طابعها على الأقاليم الواسعة التى أصبحت الجزيرة العربية فيما بعد طرفا من أطرافها . وقد عرف هذا الصراع فى التاريخ العربى بالغزوات فى عهد النبى مما وحد الدولة القومية فى الداخل وبالفتوح الاسلامية فى عهود الخلفاء من بعد ما أعطى الدولة العربية مفهوما أشمل وأعم . ولدينا فى هذا المقام السرد التاريخى لهذه العملية الرائعة فى التاريخ البشرى ، وإنما نبتغى تحليل بعض العوامل التفصيلية التى ساهمت فى الخلق والبناء القومى العربى .

وتطبيقا لمنهجنا نحاول أن نعرض لنظرية من نظريات السياسة والاجتماع ذات المفهوم المتصل بالطبيعة والتاريخ البشرى لتعيننا على رسم إطار عام تدخل فيه التجربة العربية . وهنا نعتمد فى هذا التحليل على فكرة والتر باجوت Bagehot عن أثر الصراع فى بناء الأمم . فهو يقول فى الفصل الخاص بفائدة الصراع فى كتابه الطبيعة والسياسة « إننا نعالج العصور الأولى ، فبناء الأمم هو مهنـــة الانسان فى هذه العصور ، وإن الحرب هى التى تصنع الأمم » . ومن ثم فان والتر باجوت يقرر أن الانسان منذ أقدم الأزمان اهتم بقوته العسكرية وتنميتها باستمرار . وذلك لأن أقوى أمة قد غزت على الدوام الأمـــة الأضعف ،

وتخضعها أحيانا ، وتفرض عليها سيادتها . ولقد استخدمت الأمم كل كسب فكرى حصلت عليه فى الحروب . وحاولت كل أمة باستمرار أن تكون الأمة الأقوى . فصنعت أو قلدت أفضل الأسلحة ، وشكلت بواسطة المحاكاة المقصودة وغير المقصودة نمطا من الشخصية ملائما للحرب والغزو . ويذهب والتر باجوت إلى أن الغزو قد حسن البشرية وذلك بامتزاج القوى و بالتنافس فى التدريب وخلق قوة جديدة نتيجة لذلك. ويضرب مثلا بالتاريخ الأوربى الذى يمثل — منذ أن أخرج أصحاب الرءوس الطويلة وأصحاب الرءوس القصيرة من أفضل الأراضى فى أوروبا — سيادة العناصر العسكرية على العناصر الاقل عسكرية ، ومحاولة كل عنصر بنجاح أحيانا وبفشل أحيانا أن يصبح أكثر عسكرية، ولهذا فان فن الحرب قد تحسن باستمرار . ويتساءل والتر باجوت عن السبب الذى يجعل أمة أقوى من الأخرى . ويجيب على ذلك بقوله إن ذلك يرجع إلى توافر مزايا معينة إن حققتها أمة كتبت لها الغلبة على الأخرى. ويسوق بعض الأمثلة لهذه المزايا — مثل توافر نظام قانونى يقدم له الناس الولاء مما يعمل على وحدة الشعب ، كما أن النظام السياسى فى أمة له دخل كبير فى احراز النصر . وإن كل خطوة من خطى التقــــدم الفكرى أعطت المجتمعات الأولى بعض الكسب فى الحرب ، وقد ظهر أثر بعض أنواع الصفات الخلقية ظهورا واضحا فى التفوق العسكرى أثناء العصور القديمة مثل الشجاعة والصدق وروح الطاعة وعادة النظام . وإن امتلاك أية أمة لهذه الفضائل الحربية يكفل لها البقاء فى سباق الامم ، ويقضى على الوضاعة بين أهلها . ولا يفوت والتر باجوت إن يختتم قائمة المزايا التى تفضى إلى تفوق أمة على أخرى بتأكيد أهمية الدين فى المجال الحربى ، ويقتبس قول كارليل Carlyle من أن الجيوش التى تخاف الله هى خير الجيوش .

ويمكننا فى ضوء هذه الملاحظات التى سقناها والسير باجوت عن دور الصراع فى تاريخ البشر وحضارتهم ، وتفاعل ذلك الصراع مؤثرا ومتأثرا بالتقدم الحضارى ، أن نعرض فى إيجاز لبعض ملامح الغزو والفتح العربى ودوره فى قيام الأمة العربية . وأهم مايلفت النظر فى هذا المقام ، ما توافر العرب من قدرة عسكرية ومزايا ومقومات التفوق الحربى . ويكاد قول أبى بكر إلى عمرو بن العاص عند توجهه إلى فتح فلسطين أن يكون جامعا ومتضمنا لما اشتهر به العرب من المزايا والفضائل التى كفلت لهم النصر كقادة وجند فى ميدان السياسة والحرب . فقال الواقدى [1] : « دعا أبو بكر عمرو بن العاص فسلم اليه الراية وقال : قد وليتك هذا الجيش (يعنى أهل مكة والطائف وهوازن وبنى كلاب) . فانصرف إلى أهل فلسطين ، وكاتب أبا عبيدة ، وأنجده إذا أرادك، ولا تقطع أمرا إلا بمشورته . اتق الله فى سرك وعلانيتك ، واستحيه فى خلواتك ، فانه يراك فى عملك . وقد رأيت تقدمى لك على من هم أقدم منك سابقة وأقدم حرمه . فكن من عمال الآخرة ، وأرد بعملك وجه الله ، وأسلك طريق إيلياء حتى تنتهى إلى أرض فلسطين . وإياك أن تكون وانيا عما ندبتك إليه ، وإياك والوهن ، وإياك أن تقول : جعلنى ابن أبى قحافة فى نحر العدو ولا قوة لى به . واعلم ياعمرو أن معك المهاجرين والأنصار من أهل بدر ، فأكرمهم وأعرف حقهم ، ولا تتطاول عليهم بسلطانك ، ولا تداخلك نخوة الشيطان فتقول إنما ولانى أبو بكر لأنى خيرهم . وإياك وخداع النفس ، وكن كأحدهم ، وشاورهم فيما تريد من

---

(١) الواقدى — فتوح الشام جـ ١ (مقتبس فى تاريخ الاسلام السياسى جـ ١ تأليف الدكتور حسن ابراهيم حسن) .

أمرك، والصلاة ثم الصلاة، أذن بها إذا دخل وقتها . واحذر عدوك وأمر أصحابك بالحرس ، ولتكن أنت بعد ذلك مطلعا عليهم ، وأطل الجلوس بالليل على أصحابك ، وأقم بينهم واجلس معهم ، واتق الله إذا لاقيت العدو ، وقدم قبلك طلائعك فيكونوا أمامك .

« وإذا وعظت فأوجز ، وأصلح نفسك تصلح لك رعيتك . وإذا رأيت عدوك فاصبر ولا تتأخر ، فيكون ذلك منك فخرا ، وألزم أصحابك قراءة القرآن ، وانههم عن ذكر الجاهلية وما كان منها ، فان ذلك يورث العداوة بينهم . وأعرض عن زهرة الدنيا حتى تلتقي بمن مضى من سلفك ، وكن من الأئمة الممدوحين فى القرآن إذ يقول الله تعالى : « وجعلناهم أئمة يهدون بأمرنا وأوحينا إليهم فعل الخيرات وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة ، وكانوا لنا عابدين[1] » .

ومن يتأمل هذا الخطاب الذى خاطب به أبو بكر قائد جيش فلسطين يدرك الأفكار الأساسية فى خطة الحرب الحربية ومقوماتها السياسية والاجتماعية والدينية والأخلاقية والعسكرية ، فهو يؤكد :

١ — أهمية الطاعة والنظام فى الجيش والتنسيق بين القيادة كما يتمثل فى وجوب التعاون بين عمرو بن العاص وعبيدة بن الجراح القائد العام لفتح الشام .

٢ — أهمية الكفاءة فى القائد وعدم التأثر باعتبارات التفاضل فى نواح أخرى ، وذلك بتفضيل عمرو بن العاص وتعيينه قائدا دون أهل بدر .

---

(١) سورة الأنبياء .

٣ — أهمية التواضع عند القائد وعدم استقلاله بالرأى وغروره الغرور الذى يفصل بينه وبين جنده ، ويحول بينه وبين تقدير الواقع تقديرا صحيحا.

٤ — أهمية الحذر واليقظة واستمرار الحرس فى الجيش حتى لا يباغته العدو فى لحظة من لحظات الأهمال والغفلة .

٥ — أهمية التحام القمة بالقاعدة حسب التعبير السائد فى هذه الايام ، والاندماج الذى يكفل دوام الاطلاع على أحوال الرعية .

٦ — أهمية القدوه فان أصلح الامام نفسه صلحت الرعية بالاقتداء .

٧ — أهمية الايجاز فى القول والاكثار من العمل .

٨ — أهمية النشاط وقوة الارادة والصبر عند مقابلة العدو ومقاومة الضعف والوهن .

٩ — أهمية التنزه عن الترف والاستغراق فى ملاذ الدنيا .

١٠ — أهمية تقوى الله والمحافظة على قراءة القرآن وأداء الصلاة فى اطار من اليقظة ، والجمع بذلك بين مطالب الحياة ومطالب الآخرة .

ولم يقف هذا القول الذى خاطب به أبو بكر عمرو ابن العاص عند حد القول والنظر بل وجد تطبيقا حرفيا فى ميدان العمل عند العرب ، ونسوق لتأييد هذا موقفين مستمدين من السلوك فى ميدان القتال .

(١) فلقد أرسل المقوقس رسلا من عنده للتحدث مع عمرو بن العاص أثناء حصاره لحصن بابليون وفتحـــه مصر ، فعادوا اليه بالشهادة الآتية من جنود العرب وقادتهم : « رأينا قوما الموت أحب اليهم من الحياة ، والتواضع أحب اليهم من الرفعة ليس لأحد منهم فى الدنيا رغبة ولا نهمة .

جلوسهم على التراب وأميرهم كواحد منهم ، ما يعرف كبيرهم من وضيعهم ولا السيد فيهم من العبد وإذا حضرت الصلاة لم يتخلف عنها أحد ، يغسلون أطرافهم بالماء ويخشعون في صلاتهم[1] » . وهنا يمثل الجيش العربي وحدة يجمعها الايمان بالله والايمان بمساواة الانسان لأخيه الانسان والتفانى فى أداء الواجب الذى فرضته الرسالة الاسلامية على المؤمنين .

(٢) وإن هذا الموقف الذى يتحدث عنه مؤرخو العرب مثل ابن عبد الحكم والمقريزى وغيرهم فيما يتصل بغزو العرب لدولة الروم فى الشام ومصر ، إنما يتجاوب مع مواقف متشابهة للجيش العربى فى لقائه من قبل مع دولة الفرس فى العراق وفارس . فلقد « ذكر البلاذرى أن رستم سأل سعد بن أبى وقاص أن يوجه اليه بعض أصحابه ، فأرسل اليه المغيرة بن شعبة ، فقصد سريره ليجلس معه عليه ، فمنعته الأساورة من ذلك ، فقال له رستم : « قد علمت أنه لم يحملكم على ما أنتم فيه الا ضيق المعاش وشدة الجهد ، ونحن نعطيكم ما تتشبعون به ونصرفكم ببعض ما تحبون . فقال المغيرة : إن الله بعث الينا نبيه صلى الله عليه وسلم ، فسعدنا باجابته وأتباعه ، وأمرنا بجهاد من خالف ديننا (حتى يعطوا الجزية وهم صاغرون) . ونحن ندعوك الى عبادة الله وحده ، والايمان بنبيه صلى الله عليه وسلم . فان فعلت ، والا فالسيف بيننا وبينكم » فقال له رستم : والشمس والقمر لا يرتفع الضحى غدا حتى نقتلكم أجمعين ، فقال المغيرة : لا حول ولا قوة الا بالله وانصرف عنه[2] » .

---

(١) مقتبس فى تاريخ الاسلام السياسى ج ١ تأليف الدكتور حسن ابراهيم حسن

(٢) دكتور حسن ابراهيم حسن — تاريخ الاسلام السياسى ج ١ الطبعة الثانية سنة ١٩٤٨ ص ١٦٧

وان مغزى هذا الموقف يكشف عن القوة الواقعة وراء الفتوح الاسلامية، وينفى ادعاء الذين يفسرونها تفسيرا ماديا ، ويشاركون رستم فى فهمه الاقتصادى لحركة العرب التوسعية . ونحن لاننكر أهمية العامل الاقتصادى فى بناء الدولة العربية ولكننا نرى أن حمل الرسالة وأداء واجبها هو الدافع الرئيسى الذى استطاع أن يجعل من الحياة فى الآخرة امتدادا للحياة فى الدنيا ، وهون من التضحية بالنفس بل وحببها الى النفس . ففكرة الرسالة هى التى أذكت روح العرب ووجهت استعدادهم الصحراوى للنضال والحرب نحو هدف بناء المجتمع الكبير والأمة العظمى ، وهى التى حافظت على مواصلة البناء ورعايته عبر القرون .

ولكن يجب علينا ونحن نعالج مسألة الصراع والانتخاب الطبيعى فى تاريخ الأمم ، أن نعرض الجانب الآخر من الصوره أو الموالية . فالعرب وهم يكونون الأمة الناشئة المتوثبة كانوا يواجهون بالامبراطوريتين الكبيرتين — امبراطورية الروم وامبراطورية الفرس وهما فى عهد ضعفهما الذى رجع فوق الأسباب الداخلية فى كل منهما إلى الصراع المستمر بينهما مما أنتهى بانهاك قواهما . وكان العرب باتصالهم التجارى وغيره بهما يعرفون ذلك مما أعطاهم إحساسا بالتفوق جعلهم يثبتون فى الميدان ويثقون بالنصر فى المعارك الحاسمة مع جيوش الامبراطوريتين . هذا إلى أن البلاد الخاضعة لحكم الروم مثل مصر والشام كانت ترزح تحت أعباء البيروقراطية [1] الفاسدة الظالمة حتى وجد السخط فيها تعبيرا فى المنازعات الدينية بين الكنيسة الارثوذكسية الرسمية

Kirk, George E. — A short history of the Middle East (ch. A. D. 600 — The Middle East in disintegration)

والكنائس القومية مثل الكنيسة القبطية فى مصر والكنيسة اليعقوبية فى سوريا ومن ثم وقفت الشعوب المحكومة خاصة فى مصر موقف المتفرج بل المرحب بالغزاة الجدد خاصة بعد ما أنتهى إلى أسماعهم وما عرفوه من تسامح العرب.

ولقد تضافرت القوى الذاتية للعرب ، وعوامل الضعف بين الدول القديمة على إقامة الدولة العربية بسرعة مذهلة ذكرت جورج سارتون بفتوح هتلر خلال أوربا فى عصرنا الحاضر . فقد « سقطت دمشق فى عام ٦٣٥ ، ثم كانت معركة القادسية ، فى العراق فى العام نفسه ، كما أن القدس أستسلمت ، ثم أجتيحت بلاد ما بين النهرين فى عام ٦٣٧ للميلاد . وكذلك فتحت مصر ما بين عام ٦٤٠ وعام ٦٤١ ، ثم انتهى فتح فارس فى عام ٦٤٢ م . أما فتح الاندلس فتأخر عن ذلك قليلا ، إذ تم فى عامين أثنين بين ٧١٠ و٧١٢ للميلاد ، أى بين سنه ٩١ و٩٣ للهجرة . وهكذا تمت جميع هذه الفتوح فى أثناء القرن الأول للهجرة »[1].

ومن يتأمل قيام الأمة العربية ودولتها على أنقاض دولتى الروم والفرس يدرك المعنى العميق الذى يتجلى فى نظرية هيجل[2] من أن العناية الإلهية إنما تختار أمة من الأمم فى كل حقبة تاريخية لحمل رسالة الحضارة البشرية ، وأن الحرب أداة كبرى من أدوات تطور الإنسان عبر العصور .

(٧) الادارة فى النظر والتطبيق :

إن من الحقائق الكبرى فى تاريخ الإسلام أن صاحب الرسالة قد ووجه عند هجرته من مكة إلى المدينة بضرورة الحكم ، فكان لزاما عليه أن يكون

---

(١) جورج سارتون — حضانة الشرق الاوسط للثقافة الغربية ، ترجمة عمر فروخ (فى كتاب الشرق الاوسط فى مؤلفات الامريكيين جمع مجيد خدورى)

(٢) Hegel - Philosophy of history

حا كما فوق كونه رسولا . فأنشأ دولة المدينة ووضع أسس السيادة التى تختلف عما درج عليه العرب من رياسة القبيلة. ومنذ تلك اللحظة أدرك المسلمون أنهم أولا يقيمون دولة منفردة تستلزم نظاما جديدا فى الحكم، وأدركوا ثانياً أن حاجات الأمة الجديدة المتشعبة تفرض عليهم أن يقيموا بناء سياسيا وإداريا جديدا . فالخليفة هو رمز السيادة المستمدة من الأمة وهو صاحبها فى الدولة الاسلامية، وأصبحت الخلافه هى الاطار السياسى الذى نمت داخله عناصر الادارة . ونحن نشير هنا إلى بعض تلك العناصر التى أمتازت بها الدولة الجديده فى نظامها المركزى فى العاصمة ونظمها المحلية فى الأقاليم :

(١) العامل :

بدأت السلطة المركزية منذ عهد الرسول تنظم الحكم المحلى وتشرف عليه بارسال نواب عنها سمى الواحد منهم « عاملا » أو « واليا » أو « أميرا» وغير ذلك من الألقاب التى تطورت مع تطور النظم وتأثرها بالتجارب الأجنبية من رومانية وفارسية . ولكن الرسول عين من قبله عاملا على « كل مدينة كبيرة أو قبيلة فى الحجاز واليمن » وذلك لامامة المسلمين فى الصلاة وجمع الزكاه . ويدل إطلاق لقب « عامل » على النائب المنتدب عن الرسول أو الخليفة على تحديد سلطانه وتبعيته للسلطة المركزية ومسئوليته أمامها . ولقد قسمت البلاد العربية فى عهد الخليفة ابى بكر إلى ولايات، ثم أعيد تقسيمها إلى ولايات أكبر فى عهد عمر حين اتسع نطاقها بعد الفتوح، وأستمر نظام تعيين العمال أو الولاة على النمط الذى أسنته الرسول. ولكن أختلف شأن هذه الوظيفه فى التطبيق أختلاف غيرها من الوظائف والمناصب . فلم يبق « العامل » أو « الوالى محدود السلطة

فى كل الأحوال . فأحيانا كان تفويض السلطة اليه شاملا وأحيانا أخرى كان خاصا . فالسلطة الحجاج بن يوسف الثقفى ، والى العراق ، فى عهد عبد الملك بن مروان والوليد بن عبدالملك قد تجاوزت ما كان يسمح به عمر بن الخطاب لعماله وولاته . ثم تغير الأمر فى صدر الدولة العباسية التى حرصت على تطبيق الحكم المركزى تطبيقا حرفيا وقضت على اللامركزيه إلى أن ظهر النقيض فى فترة ضعفها وذلك باستبداد حكام الآقاليم وخروجهم على سيادة العاصمة وسلطتها المركزية . وهكذا نرى أختلاف النظر والتطبيق فى ممارسة العلاقة بين الحكومة المركزية والحكومة المحلية فى الدولة العربية ، وذلك لأن « وحدة الادارة قد أحتفظ بها من الناحية النظرية ، إلا أنه سمح للحكام بحرية عظيمة جداً فى التصرف . وبالرغم من خدمة البريد الرسمية التى نظمها الأمويون ، فإن الأقاليم كانت بعيدة جدا عن دمشق وبغداد ، وكادت حرية اتخاذ القرارات التى استمتع بها نواب الأمير أن تصبح استقلالا » [١] . ومع ذلك فانه يلاحظ أن حكام الأقاليم حتى مع أستقلالهم لم يقطعوا صلتهم بالخلافة التى أعتبروا أنفسهم ممثلين لها . وبقى المؤمنون فى كل من هذه الأقاليم فى وحدة تامة مع بقية المؤمنين فى الخلافة .

٢ ـ الديوان :

إن أهم ما يميز العرب فى بناء نظامهم الادارى هو المرونة فى الفكر والاتجاه العملى فى أمور الحياة على شرط الا يتعارض ذلك مع مايعتنقون من قيم فى أصول الحكم . ولهذا نراهم وقد اقتبسوا وسائل الادارة فى الدولة الواسعة

---

(١) Demombynes — Muslim Institutions The Caliphate.

يلجئون إلى تجربة الدول القديمة المتحضرة التى غزوا بلادها ليستعيروا جهازها الادارى . وقد قاد هذا الطريق فى تنظيم الادارة العربيـة عمر بن الخطاب الذى حرص من أن يتخذ من السياسة والادارة إطارا محكم العمد لوحدة الأمة فاستعار نظام « الديوان » من التجربة الفارسية لضبط الأمور المالية فى مرحلة التوسع . وفى بساطة أخاذة يشرح لنا صاحب « الفخرى » كيفية تدوين الدواوين ، فيقول :

« كان المسلمون هم الجند ، وكان قتالهم لأجل الدين ، لا لأجل الدنيا ، كان لا يزال فيهم دائما من يبذل شطرا صالحا من ماله فى وجوب البر والقرب . وكانوا لايريدون على إسلامهم ونصرهم لنبيهم جزاء إلا من عند الله، ولم يفرض النبى ، ولا أبو بكر لهم عطاء مقررا ، ولـكن كانوا إذا غزوا وغنموا أخذوا نصيبا من الغنائم ، قررته الشريعة لهم . وإذا ورد إلى المدينة مال من بعض البلاد ، أحضر إلى مسجد الرسول ، وفرق فيهم حسب مايراه (صلى الله عليه وسلم) . وجرى الأمر على ذلك مدة خلافة أبى بكر . فلما كانت سنة خمس عشرة من الهجرة ، وهى خلافة عمر ، رأى أن الفتوح قد توالت ، وأن كنوز الأكاسرة قد ملـكت ، وأن الحمول من الذهب والفضة والجـواهر النفيسة والثياب الفاخرة قد تتـابعت . فرأى التوسيع على المسلمين ، وتفريق تلك الأموال فيهم . ولم يكن يعرف كيف يصنع، وكيف يضبط ذلك . وكان بالمدينة بعض مرازبة الفرس ، فلما رأى حيرة عمر ، قال له ، : يا أمير المؤمنين إن للأكاسرة شيئا يسمونه ديوانا ، جميع دخلهم وخرجهم مضبوط فيه . لايشذ منه شىء ، وأهل العطاء مرتبون فيه مراتب ، لايتطرق عليها خلل . فتنبه عمر

وقال ، صفه لى ، فوصفه المرزبان ، ففطن عمر لذلك ، ودون الدواوين ، وفرض العطاء ، فجعل لكل واحد من المسلمين نوعا مقرراً [1].

وقد تطور نظام الدواوين واتسع مجاله حتى خصص ديوان لكل وجه من وجوه الحياة العامة الرئيسية ، كما استخدم الكتاب فى الدواوين لتنظيمها وترتيبها فأنشأ عمر ديوان الخراج أو الجباية لتسجيل الموارد المالية للدولة وأسلوب توزيعها ، وأنشأ ديوان الجند لتسجيل أسمائهم ، كما استمر استحداث الدواوين حسب اتساع نشاط الدولة . فشملت الأعمال الادارية إنشاء ديوان الرسائل وديوان الخاتم ، وديوان المستغلات فوق ذلك فى عهد بنى أمية . وأضيفت أيضا دواوين أخرى فى العصر العباسى الأول ، مثل ديوان الدية ، وديوان الزمام وديوان البريد ، وديوان النظر فى المظالم ، وديوان الشرطة . وكانت هذه الدواوين أو الادارات أشبه بالوزارات فى الوقت الحاضر . ولقد كان العمل فى هذه الدواوين مفتوحا أمام كل العناصر من المواطنين فى الدولة العربية مما ضمن إستمرار العمل وحسن أدائه والمساواة فى الفرص . ولم يضق المجال أمام الطوائف الأجنبية فى الدولة العربية إلا قليلا حين عربت الدواوين فى عهد عبد الملك بن مروان ، وذلك من أثر استعمال اللغة العربية بدلا من اللغات المحلية الموروثة عن الدولة البيزنطية والفارسية . ولقد فطن العرب منذ البدأ إلى أن الدولة لابد لها وأن تقوم على قوائم من الاقتصاد والقوة والعدل ، فكانت دواوين الخراج والجند والقضاء تؤلف الأساس الجوهرى فى نظام

---

(١) محمد على بن طبا طبا المعروف بابن الطقطقى : الفخرى فى الآداب السلطانية والدول الاسلامية .

الدواوين كله . وكثيرا ما كان يحتفظ الخليفة لنفسه بالتعيين المباشر لأصحاب ديوان الخراج والقضاء ، ولا يتركه للوالى أو الأمير فى الولايات المختلفة بالدولة العربية كما حدث فى عهد عمر مع عمرو بن العاص فى مصر ، وذلك حرصا منه على تقسيم السلطة فى هذه الأمور الحيوية ، واستبعادا لسوء الاستغلال وتوطيد الاستبداد . وقد بلغ العرب باستعمال هذه الدواوين مبلغا عظيما فى الدقة والمهارة ، والضبط والإدارة فى شئون الحكم وإقرار الأمن .

(٣) الوزارة

لعبت الوزارة دورا رئيسيا فى النظام الإدارى للدولة العربية . ونحن فى مفهومنا للوزارة عند العرب ، يجب ألا يغيب عن بالنا أن مصطلح الوزارة يختلف من نظام إلى نظام بل ومن عهد إلى عهد داخل نفس الدولة . وإنه لمن الواضح أمامنا الآن أن الوزير ومركزه وعمله فى النظام البرلمانى الانجليزى يختلف إختلافا جوهريا عن نظيره فى النظام الرئاسى الأمريكى . فالأول عضو أساسى فى الهيئة التنفيذية على حين أن الثانى لايعدو أكثر من خبير مساعد لرئيس الجمهورية ، وذلك لأن رئيس الجمهورية فى النظام الرياسى هو الهيئة التنفيذية نفسها وليس رئيسها فقط .

وما يحدث من اختلاف الآن فى محتوى مفهوم الوزير يلقى ضوءا على مفهوم الوزارة والوزير عند العرب . ولقد لخص ابن خلدون فى وصفه للوزارة الذى أورده فى فصله عن « مراتب الملك والسلطان وألقابها[1] مراحل التطور فى هذا النظام . فهو يلاحظ :

---

[1] ابن خلدون — المقدمة (فى مراتب الملك والسلطان وألقابها)

١ — أن الوزارة وجدت فى عهد الرسول والخلفاء الراشدين بوظيفتها غير الرسمية وذلك « بالمعاونة بالرأى والمفاوضة فيه » . « فكان صلى الله عليه وسلم يشاور أصحابه ويفاوضهم فى مهماته العامة والخاصة ، ويخص مع ذلك أبا بكر بخصوصيات أخرى حتى كان العرب الذين عرفوا الدول وأحوالها فى كسرى وقيصر والنجاشى يسمون أبا بكر وزيره . ولم يكن لفظ الوزير يعرف بين المسلمين لذهاب رتبة الملك بسذاجة الاسلام ، وكذا عمر مع أبى بكر وعلى وعثمان مع عمر » .

٢ — وأن الملك عندما استفحل أمره عند بنى أمية بعد عبد الملك ابن مروان « ظهر المشاور والمعين فى أمور القبائل والعصائب واستئلافهم وأطلق عليه اسم الوزير » .

٣ — واتسع عمل الوزير « فكانت الوزارة لذلك أرفع رتبهم يومئذ فى سائر دولة بنى أمية ، فكان النظر للوزير عاما فى أحوال التدبير والمفاوضات وسائر أمور الحمايات والمطالبات وما يتبعها من النظر فى ديوان الجند وفرض العطاء بالأهلية وغير ذلك » .

٤ — وأنه فى الدولة العباسية قد تعددت مسئوليات الوزارة وزاد نفوذها فى الشعب ولدى الخليفة تبعا لذلك . « فلما جاءت دولة بنى العباس واستفحل الملك وعظمت مراتبه وارتفعت وعظم شأن الوزير وصارت اليه النيابة فى إنفاذ الحل والعقد تعينت مرتبته فى الدولة ، وعنت لها الوجوه ، وخضعت لها الرقاب ، وجعل لها النظر فى ديوان الحسبان لما تحتاج اليه خطته من قسم الأعطيات فى الجند ، فاحتاج إلى النظر فى جمعه وتفريقه ، وأضيف اليه النظر فيه . ثم جعل له النظر فى القلم والترسيل لصون أسرار السلطان ، ولحفظ

البلاغة لما كان اللسان قد فسد عند الجمهور . وجعل الخاتم لسجلات السلطان ، ليحفظها من الذياع والشياع ، ودفع اليه ، فصار اسم الوزير جامعا لخطتى السيف والقلم وسائر معانى الوزارة والمعاونة ، حتى لقد دعى جعفر بن يحيى بالسلطان أيام الرشيد ، إشارة إلى عموم نظره وقيامه بالدولة ، ولم يخرج عنه من الرتب السلطانية كلها إلا الحجابة ، التى هى القيام على الباب فلم تكن له ، لاستنكافه عن مثل ذلك » .

٥ — وأن الوزارة من ناحية السلطة وممارستها قد أصبحت نوعين ، وزارة تنفيذ عندما يكلف الخليفة الوزير بتنفيذ أمر معين ، ووزارة تفويض ، حين يفوض الخليفة سلطته بجميع وجوهها إلى الوزير ، ويترك له حرية ممارستها باسمه . « ثم جاء فى الدولة العباسية شأن الاستبداد على السلطان ، وتعاور فيها استبداد الوزارة مرة ، والسلطان أخرى ، وصار الوزير إذا استبد محتاجا إلى استنابة الخليفة إياه . لذلك لتصح الأحكام الشرعية وتجىء على حالها كما تقدمت . فانقسمت الوزارة حينئذ إلى وزارة تنفيذ وهى حال مايكون السلطان قائما على نفسه ، وإلى وزارة تفويض ، وهى حال مايكون الوزير مستبدا عليه » .

٦ — وأن الامر قد أنتهى بترك لقب الوزارة حين زاد استبداد المستبدين ، وضعف الخلفاء وعجزوا عن ممارسة السلطة الحقيقية للدولة ، فاختار المستبد بشئون الدولة دون الخليفة لقب الامير أو السلطان ، ثم استمر الاستبداد وصار الامر للملوك العجم وتعطل رسم الخلافة ، ولم يكن لاولئك المتغلبين أن ينتحلوا ألقاب الخلافة ، واستنكفوا من مشاركة الوزراء فى اللقب . . . فتسموا بالامارة والسلطان . وكان المستبد على الدولة يسمى أمير الامراء أو بالسلطان إلى مايحليه به الخليفة من ألقابه » .

وهكذا نرى أن العرب فى استعدادهم للتفاعل مع الشعوب التى فتحوها قدأخذوا بالعديد من أنظمتها السياسيةوالادارية ، وأقاموا عليها دولتهم وأمتهم فى عصور النشوء والازدهار ·

(٨) التمثل العربى :

لقد لاحظ جاك رزلر Jacques C. Risler أنه مما لم يحدث فى التاريخ تمثل بين شعوب غاز وشعوب مغزوه أكثر كمالا مما حدث بين العرب وبين الشعوب التى فتحوها . فلقد أدركوا بذكائهم فى رأيها — أن الشعوب التى فتحوها ، وإن كانت منهارة من غير شك ، إلا إنها منظمة تنظيما حسنـا ، وأنه ليس لديهم نظام إدارى يحلونه محل الادارة التى وجدوها لدى تلك الدول الراسخـة فى القدم . وانتهى رزلر إلى أن الفاتحين العرب لم يحدثوا انقلابا سياسيا أو إداريا فى البلاد التى وقعت تحت سيطرتهم ، كما أنهم بحصافتهم الرائعـة وبشعورهم السياسى الصادق قد تركوا الشعوب المغزوة تحافظ على دينها التقليدى وذلك لقاء منافع اقتصادية وضرائب مالية جزاء ما يقوم به العرب من حكم أعلى ودفاع عن المحكومين وحماية لهم وعلى هذا النحو يرى رزلر أن نظام الحياة القديم قد استمر كما كان عليه فى الماضى ، وأن الحضارات القديمة والهيلينية قد استعادت حياتها داخل الثقافة الاسلامية التى أخذت تنمو على أسسها ، وحدث نتيجة لذلك أن الشعوب التى تحولت إلى الإسلام قد نسيت ماضيها التاريخى الحقيقى ، وخلطت بينة وبين الحاضر كأن الإسلام كان موجودا هنالك على الدوام · وخرج إلى الوجود ذلك التمثيل الكامل ·

---

(١) Risler, Jacques C. La Civilisetion Arabe Paris, Payot 1955 P. 67.

وقد يكون هذا التفسير الذى قدمه رزلر أحد التفسيرات التى حاول بهـا مؤرخوا الحضارة الاسلامية أن يبرروا بهـا تلك الظاهرة الحضارية الفريدة فى تاريخ البشر ، ولـكن ينقصه فى الواقع الـكثير . فالواقع أن روح الاسـلام الجديدة التى تشرب بها العرب هى التى دفعتهم إلى المحافظة على مظاهر الحياة وإحترامها فى البلاد التى فتحوها . وقد وصام بذلك النبى فى أحاديثه ،ووضعه أبو بكر قانونا للسلوك العربى الذى يجب على الجندى العربى أن يحتذيه ويستهديه وذلك فى وصيته إلى أسامة بن زيد حين أمره على الجيش الذى قصد به غزو الشام ، فقال : «لا تخونوا ولا تغدروا ، ولا تغلوا ولا تمثلوا ، ولا تقتلوا طفلا ولا شيخا كبيرا ، ولا أمرأة ، ولا تعقروا نخـلا ولا تحرقوه ، ولا تقطعـوا شجرة مثمرة ، ولا تذبحوا شاة ولا بقرة ولا بعيرا . وسوف تمرون بأقوام قد فرغوا أنفسهم فى الصوامع ، فدعوهم وما فرغوا أنفسهم له وسوف تقدمون على قوم بآنية فيها ألوان الطعام ، فاذا أكلتم منها شيئا بعد شىء ،فاذكروا اسم الله عليه . وتلقون أقواما قد فحصوا أوساط رؤسهم وتركوا حولها مثل العصائب ، فاخفقوهم بالسيف خفقا . أندفعوا باسم الله » [١].

وإن هذا القول الذى أسداه أبو بكر إلى أسامة إنما يمثل « المزاج بين الحس العلمى والشفقة » كما يدل على «القلق على حفظ الأشياء ، الذى جمع بين الـكرم والحـكمة ، مما كان مناقضا لعادات المناصر والأجناس البدائية الذين يفكرون أول ما يفكرون فى التهام العدو » [٢] . وهو فى الواقع إنما يقوم دليلا

---

(١) دكتور حسن ابراهيم حسن — تاريخ الاسلام السياسى (الجـزء الأول) (تقتبس من أبن الاثير ـ الـكامل فى التاريخ حـ ٢)

(٢) Demomlynes Maurice Gaudefroy : Muslim Institution (The Caliphate)

على عبقرية العرب فى عصر الاسلام التى تجلت فى الملاءمة بين المثالية الجديدة والقدرات العملية الموروثة ، مما جعلهم يدركون قيمة ما يجدون فى فتوحهم من ضروب الحياة — نباتية كانت — أم حيوانية — أم بشرية وأنواع النظم الصالحة للبشر لدى الشعوب المهزومة ، ويتخذون منها أساسا ماديا لما يجدونه من تأكيد دعائم رسالة إنسانية وقيم معنويه .

وفى الواقع أن التمثل العربى يرجع إلى عوامل متعددة . ونكتفى هنا بالاشارة إليها فى إيجاز . فهو (١) يستمد أساسه من القيم الاسلامية فى الحكم التى أكدت سيادة العدل والمساواة دون تمييز يقوم على العنصر أو اللون ، وتركت الناس أحراراً فى ممارسة حقوقهم الخاصة والعامة مما لم يستمتعوا به فى ظل الامبراطوريات السابقه ، كالامبراطورية البيزنطية والفارسية ، فلقد أحس الناس جميعاً فى ظل الحكم الاسلامى جوا صحيا جديداً يؤكد ذواتهم بالمشاركة الايجابية فى بناء المجتمع الجديد والحضارة الجديدة . و(٢) يعود ثانياً إلى المنهج العربى الاسلامى الذى سبق أن وصفناه وبينا به حرص العرب على ما وجدوه فى البلاد المفتوحة من مظاهر الحياة ، وعلى تنميته ، وذلك يدحض ما وقع فيه أعداء العرب من تجن عليهم وأتهام لهم بأنهم قوى هدم وتخريب وليسوا قوى بناء وتعمير . و(٣) إلى أنتشار الاسلام أنتشاراً سجله القرآن فى قوله تعالى « إذا جاء نصر الله والفتح ، ورأيت الناس يدخلون فى دين الله أفواجا ، فسبح بحمد ربك وأستغفره إنه كان توابا . » فهذا الانتشار الذى عم بلاد العرب ثم ساد بين شعوب البلاد المفتوحة على مر الزمن أعطى أساسا مكينا للوحدة وأستمرارها فى الأمة الجديدة . ولقد أشتركت الأمة العربية مع غيرها من الأمم التى سارت فيها الدين والسلطان جنبا إلى جنب أثناء عملية الخلق

والتكوين. وقد ساعد أعتناق الاسلام وإن تعددت أسبابه بذلك جوهريا على الامتزاج عن طريق التزاوج بين العرب وغير العرب فوق امتزاجهم عن طريق التشابه فى العقيدة وأساليب العبادة. و (٤) إلى الاخذ باللغة العربية كأداة التفاهم والعمل فى دواوين الحكومة، وإن كان ذلك قد جاء متأخراً فى عهد عبد الملك بن مروان ومن تبعه من الخلفاء، « والواقع أن تعريب الدواوين فى الدولة الاسلامية كلها كان أول « عملية ترجمة منظمة وجبارة. ولم تتم هذه « العملية » إلا حين عربت دواوين خراسان فى أواخر الدولة الأموية فى ولاية نصر بن سيار حوالى سنة ١٢٤هـ وأدى التعريب إلى نقل كثير من المصطلحات الفارسية واليونانية والقبطية إلى اللغة العربية، وأصبحت الدولة العربيه عربية بمعنى أكمل، فلم يعد للدولة السيادة السياسية والحربية فحسب، وإنما أصبح لها السيادة اللغوية، فانتشرت اللغة العربية فى الأقطار المفتوحة، ثم أصبحت لغة الادارة ولغة الثقافة والفكر ولغة التخاطب فضلا عن أنها لغة السياسة والدين[1]

و(٥) يعود التمثل العربى خامسا إلى هجرة القبائل العربية إلى أرجاء الدولة العربية هجرة أستيطانيه شاملة، وأستقرارها فى تلك الأرجاء أستقرارا دائما من أجل المعيشة والتعايش المقيم فى الأوطان الجديدة، ومن أجل التكيف مع أساليب العيش الجديد، كما نرى ذلك فى تجربة الهجرة العربية إلى وادى النيل فى مصر، واتخاذ القبائل العربية من القرى المصرية مواطن تسمى بأسمائها، وتمارس فيها الأعمال الزراعية التقليدية فى مصر. فلقد اقتصر وجود العرب أول الأمر على الجيش الذى حرم عليه فى عهد عمر أمتلاك الأرض أحتفاظا له بالصبغة العسكرية وصيانة له من تغيير عاداته الحربية بتأثير الاقطاع والاقامة

---

(١) دكتورة سيدة اسماعيل كاشف — عبد العزيز بن مروان، وزارة الثقافة، دار الكاتب العربى للطباعة والنشر، ١٩٦٢، ص ١٤٥ .

والاختلاط بأهل البلاد المفتوحة مما ينزع به إلى الجنوح إلى عادات السلم والدعة والأستقرار . ولـكن الجيش العربى قد أخذ عوده فى الازدياد على مر الزمن كما أن بعض القبائل العربية أخذت فى النزوح المتزايد إلى مصر ويصف الدكتور حسن ابراهيم حسن نمو الهجرة العربية ودورها فى عملية التمثل والاندماج العربى فى مصر فى قوله : « وقد بلغ جند العرب فى مصر فى عهد معاويه بن أبى سفيان أربعين ألفا ، ثم أخذ هذا العدد يزداد بسبب وفود نساء هؤلاء الجند وأولادهم ، واتخاذهم مصر وطنا ثانيا لهم . أضف إلى ذلك اندماج هؤلاء العرب فى أهالى البلاد الأصليين بالمصاهرة . على أنه برغم هذه الزيادة المطردة فى العرب النازحين إلى مصر ، طلب عبيد الله بن الحبحاب ، عامل الخراج من قبل الخليفة هشام بن عبد الملك الأموى ، أن يؤذن له فى إسكان العرب من قبائل قيس فى أرض الحوف الشرقى جهة بلبيس ، حيث يقيم نفر من جديلة . وسرعان ما بلغ عدد هؤلاء القيسيين خمسة آلاف . كما وفد إليها أولاد الـكنز الأبن يرجع نسبهم إلى ربيعة بن سعد بن عدنان من عـرب الشمال ، ونزلت طائفة منهم بأعالى الصعيد ، أى باقليم أسوان وغيره ... وقد أشتغل العرب باستثمار الأرض وتاجـروا فى الإبل والخيل ، وحملوا عليها غلات أرضهم إلى القلزم (وهى مدينة السويس الآن) حيث كانت تنقل إلى بلاد العرب . على أن اندماج العرب فى المصريين اندماجا فعليا زاد زيادة واضحة بعد أن أسقط المعتصم العباسى أسماء العرب من ديوان العطاء ، وأعتمد على الأتراك ، فانتشر العـرب فى الريف ، وأحترفوا الزراعة وغـيرها طلبا للرزق ، وأخذ العنصر العربى يضعف شيئا فشيئا »[1].

---

(١) دكتور حسن ابراهيم حسن — تاريخ الاسلام السياسى ، القاهرة مكتبة النهضة المصرية ١٩٤٨ . (ج ١ ص ٤٠٩) .

وإنه لمن الطريف أن نجد الآن من القرى المصرية مالا يزال يحمل اسم القبيلة العربية التى نزلت بها ومنحتها لقبها ، والأمثلة على ذلك عديدة فى الدلتا وفى الصعيد . فبيوت «قيس» أو عرب الشمال التى أشرنا إلى نزولها فى بلبيس سنة ١٠٩ هـ بناء على اقتراح عبيد الله بن الحبحاب لا يزال اسمها مخلدا فى سجلات القرى المصرية . ولم يقتصر مقامها على شرق الدلتا ، فأهل محافظة المنيا يعرفون « القيس » قرية من قراها التى أنجبت من بين أبنائها من عرف بالادارة والحكم . كما يعرفون قرية « بنى حرام » التى يعتز أهلها بأن من أجدادهم قد ظهر « عبد الله بن حرام » الذى ساهم أثناء بيعة العقبة الأولى ، وبيعة العقبة الثانية ، فى بناء دولة « المدينة » كما ساهم فى مناصرة النبى فى غزوة أحد ووقف وقفته المشهورة فى كشف النقاب عن نفاق عبد الله بن أبى ونكوصه أثناء سير الرسول وجيشه فى الطريق إلى موقعها [1] . ولسنا هنا فى مجال التأريخ لحركة الهجرة العربية والالتحام بشعب مصر كمثال للاندماجية والتمثل العربى فالاستاذ محمد عزة دروزه قد قدم لنا بيانا نافعا بذلك ، وإنما قصدنا إلى وصل الماضى بالحاضر الذى لا يزال يفاخر به نصا وروحا وتراثا بالرغم من تعاقب الحضارات وتزاوجها فى أرض وادى النيل .

(٩) العلم والامه العربيه :

لم تبدأ أمة من الأمم عملية بنائها على أسس من الاستنارة والايمان بالعلم والرغبة فى اتخاذه دعامة من دعائم الدولة مثلما فعلت الأمة العربية . فالقرآن وهو دستورها الأول أكد أهميته المعرفة الانسانية بمعناها الواسع وحث

---

(١) المرجع السابق ص ٩٣

الإنسان على أن يستخدم عقله فى التأمل وإدراك أسرار الكون والحياة . ولم يأل محمد — بانى الأمة العربية الأول — جهدا فى دفع المؤمنين إلى الاستزادة بالمعرفة التقليدية والأجنبية ، ويظهر ذلك من أفتدائه الأسرى فى الحرب بتعليمهم القراءة والكتابة للمسلمين ، ومن توجيه أتباعه إلى تعلم اللغات الأجنبية وطلب العلم ولو فى « الصين » التى كانت تمثل بالنسبة لمشاق المواصلات فى أيامه المناطق النائية من العالم المتمدين . وأحاديث النبى مليئة بالشواهد على تأكيد المعرفة كأساس النشاط الدينى والسياسى والثقافى . ولم تكون الدولة العربية حتى وجدت فى كل مرحلة من مراحل التكوين دفعه قوية من الخليفة القائم نحو الأخذ بأساليب الحضارة وتجديدها والإضافة إليها سواء كان ذلك فيما يعبر عنه علماء الاجتماع بالميدان « المادى » أو الميدان « اللامادى »[1] وقد أشرنا إلى ما بدأ به عمر من أستعارة نظام الدواوين عن الفرس ، ولم يتوقف تيار التفاعل الحضارى بين العرب وبين حضارات الشعوب فى الاقطار المفتوحة حتى أكتمل للعرب نمط من الحضارة أصبح يعتبر نمطا متفردا كحلقة من حلقات التطور فى تاريخ الحضارة البشرية وأصبح موضع إحياء ودراسة متعددة الجوانب فى الشرق والغرب أثناء العصور الحديثة . وقد أشرنا إشارة موجزة إلى حضارة العرب فى الفصل الخاص بها من هذا المؤلف ، ونرجىء التفصيل إلى فرصة إعادة كتابته بإذن الله . ولكن يهمنا أن نؤكد أن الامة العربية قد قامت من بين أركانها على ركن الثقافة والحضارة الذى لا يزال يثرى ويتنوع مع فيض الجداول المتجددة مع رقى الانسان العربى ، والتى تتلاقى وتصب فى النبع الأصيل الذى أستمدت منه وجودها الأول .

---

(١) أنظر : Ogburn — Sociologg.

فهرس

تصدير

صفحة

الفصل الأول : أسس المجتمع والدولة فى عهد الرسول ١

مبدأ الوحدة الاجتماعية ٢ ـ مبدأ المسئولية الاجتماعية ٥ ـ مبدأ القوة ١١ .

الفصل الثانى : الاسلام والعلاقات الدولية ٢٥

الوحدة الإنسانية ٢٦ ـ الاسلام والعدالة فى العلاقات الداخلية والخارجية ٣١ ـ الالتزام بالمعاهدة ٣٦ ـ السلم والحرب ٤٢ .

الفصل الثالث : السياسة عند الغزالى ٦١

الفصل الرابع : الدولة عند ابن خلدون ٨٨

الفصل الخامس : رفاعة الطهطاوى: موقفه من الحكم فى ضوء التجربة الفرنسية ١٢١

الحكم الدستورى وسيادة القانون ١٢٣ ـ الحقوق :
١ ـ المساواة والعدل ١٢٨ ـ ٢ ـ الضرائب ١٣١
٣ ـ تكافؤ الفرص فى المناصب والمراتب ١٣٢
٤ ـ الحرية الشخصية ١٣٤ ـ ٥ ـ حرية الرأى والنشر والصحافة ١٣٤ ـ ٦ ـ الملكية الخاصة والعامة ١٣٦ ـ الثورة ١٣٦ ـ العدل وسيادة القانون ١٤٤

صفحة

الفصل السادس : الشيخ محمد عبده وفلسفته السياسية والاجتماعية ... ١٤٨
العلماء والسياسة ١٤٩ ـ العصبية ١٥٧ : (١) العصبية والأمة ١٥٧ ـ (٢) العصبية والأخلاق الاجتماعية ١٥٨ (٣) العصبية والدين ١٦١ ـ مذهب القوة ١٦٣ الوطن والحياة السياسية ١٦٨ ـ الادارة والسياسة ١٧١ ـ الشورى والاستبداد ١٧٥ (ا) الاستبداد ١٧٥ (ب) الأمة والشورى ١٧٨ (ج) نظم الشورى ١٨٣ (د) حرية الأفراد ١٨٥ ـ الشورى ووجوبها عقلا على الحاكم والمحكوم ١٨٧ ـ الشورى والقانون ١٩١ النظام الطبقي وأثره في حياة الأمة ١٩٦ .

الفصل السابع : الحضارة العربية ٢٠٠
(١) التحول من البداوة إلى الحضارة العربية ٢٠٠ (٢) التقليد والأصالة في الحضارة العربية ٢٠٢ ـ (٣) العلوم العقلية في الحضارة العربية ٢٠٥ ـ (٤) التمثل والتسامح في الحضارة العربية ٢٠٧ ـ (٥) التعريب في الحضارة العربية ٢٠٩ ـ الديموقراطية في الحضارة العربية ٢١٥ .

الفصل الثامن : النظم الفدرالية والكوتفدرالية ٢٢٥
نظام الحكم الفدرالي ٢٢٥ ـ الحكم الفدرالي والكوتفدرالي ٢٢٩ ـ الشروط الواجب توافرها لقيام الاتحاد الفدرالي ٢٣٣ ـ الفدرالية الأمريكية ٢٤٠

صفحة

أخذ البلاد الأخرى بنظام الحكم الفدرالى ٢٤٢
طرق توزيع السلطات ٢٤٤ ـ الأسس الجوهرية
للحكومة الفدرالية ٢٤٩ ـ الدستور المكتوب ٢٤٩
الدستور الجامد ٢٥٠ ـ وجود محكمة عليا ٢٥١ ـ
مزايا وعيوب الحكومة الفدرالية ٢٥٢ ـ النزعه العامة
إلى زيادة سلطات الحكومة المركزية ٢٥٦ ـ مستقبل
الفدرالية ٢٦٠

الفصل التاسع : القومية والدولة القومية ٢٦٥
منشأ الدول القومية ٢٦٥ ـ أهمية القومية ٢٦٥ ـ
الأمة والدول القومية ٢٦٥ ـ التميز بين الأمة والدولة
٢٦٧ ـ نشأة دولة المدينة ٢٦٨ ـ دول المدينة اليونانية
٢٦٩ ـ الامبراطورية الرومانية ٢٧٠ ـ أسباب افتقاد
القومية فى العالم القديم ٢٧٠ ـ افتقاد الشعور القومى
فى العصور الوسطى ٢٧١ ـ تركيز السلطه ٢٧١ ـ
أسباب نشوء القومية ٢٧٢ ـ الدور الذى لعبته
الثورات القومية ٢٧٣ ـ اعلان حق تقرير المصير
٢٧٣ ـ مشكلة القوميات التى لم تجد حلا فى
أوربا ٢٧٤ ـ عوامل القومية ٢٧٥ ـ الوحدة
الجغرافية ٢٧٥ ـ الوحدة العنصرية . وحدة الأفكار
والمثل أو الثقافة المشتركة ٢٧٨ ـ وحدة اللغة ٢٧٩
وحدة الدين ٢٨٠ ـ المصلحة الاقتصادية المشتركة

صفحة

٢٨٠ ـ الحكومة المشتركة أو الخضوع لحكم مشترك ٢٨٠ ـ الأمم المشترك ٢٨١ ـ الارادة الشعبية ٢٨١

الفصل العاشر : الصهيونية ٢٨٢

الفصل الحادى عشر : الاستعمار فى النظر والتطبيق ٣٠٧

(أ) من نظريات الاستعمار ٣٠٧ ـ الامبريالية فى امريكا ٣٠٨ ـ الامبريالية فى المانيا ٣١٠ ـ نقد الامبريالية ٣١٤

(ب) الاستعمار الفرنسى فى مصر ٣١٨ ـ العسكرية والقومية بزعامة عرابى ٣٢٦

(ج) الاستعمار البريطانى فى مصر ٣٢٨

(د) العدوان الثلاثى ٣٣٤ ـ حرب أعصاب ٣٣٦ ـ موقف مصر القانونى ٣٣٧ ـ مزاعم الاستعمار السياسية ٣٣٨ ـ العنصرية الغربية ٣٣٩ ـ القومية العربية ٣٤٢ ـ الاقتصاد والاستعمار ٣٤٣ ـ السيادة القومية الجديدة ٣٤٥ الخطر الأجنبى وأثره فى الوعى القومى ٣٤٧ العريش وسيناء ٣٤٩ ـ العدوان الصهيونى الامبريالى سنة ١٩٦٧ ، ٣٥٣

الفصل الثانى عشر : الأمة العربية ومرحلة التكوين ٣٥٤

الأمة فى القرن العشرين ٣٥٤ ـ الأمة كمرحلة

صفحة

تنظيمية اجتماعية ٣٥٧ ـ مجتمع القرية ٣٥٨ ـ
مجتمع المدينة ٣٦٠ ـ مجتمع الاقطاع ٣٦١ مجتمع
الأمة ٣٦٣ ـ الأمة العربية فى التكوين ٣٦٧ ـ
الاساس الحضارى ٣٦٨ ـ الاتجاه الوحدى
والاصلاحى فى الحياة العامة ٣٧٠ ـ الاسلام
والطريق الجديد ٣٧١ ـ السيادة ومركزية
السلطة ٣٧٤ ـ التمطية والقدوة ٣٧٩ ـ الصراع
والانتخاب الطبيعى ٣٨٣ ـ الادارة فى النظر
والتطبيق ٣٩٠ ـ التمثل العربى ٣٩٨ ـ العلم
والأمه العربية ٤٠٣ .

الفهرس ٤٠٥